SALVACION EN LA PALABRA

*Targum * Derash * Berith*

En memoria del profesor
ALEJANDRO DIEZ MACHO

EDICIONES CRISTIANDAD

SALVACION EN LA PALABRA

TARGUM - DERASH - BERITH

En memoria del profesor

ALEJANDRO DIEZ MACHO

Edición preparada por el profesor

DOMINGO MUÑOZ LEON



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

ISBN 84-7057-390-X

Depósito legal: BU-267 - 1986

Printed in Spain

Imprenta de Aldecoa. Diego de Siloe, 18. 09002 Burgos

COLABORADORES

Agua Pérez, Agustín del
Instituto "Francisco Suárez", CSIC, Madrid

Alonso Díaz, José
Universidad Comillas, Madrid

Alonso Schökel, Luis
Pontificio Istituto Biblico, Roma

Aranda Pérez, Gonzalo
Universidad de Navarra, Pamplona

Barthélemy, Dominique
Institut Biblique,
Université de Fribourg, Suiza

Busto Saiz, José Ramón
Instituto "Arias Montano", CSIC, Madrid

Cañellas Ozpinell, Gabriel
Seminario Evangélico Unido de Teología, Madrid

Carmignac, Jean
Director de la "Revue de Qumrân"

Carrete Parrondo, Carlos
Departamento de Filología Trilingüe,
Universidad Pontificia, Salamanca

Casciario, José M.ª
Universidad de Navarra, Pamplona

Castellino, G. R.
Profesor emérito de la Universidad de Roma

Cazelles, H.
Institut Catholique, París

Charlesworth, J. H.
Duke University, Durham, U.S.A.

Clarke, E. G.
University of Toronto, Ontario

Cunchillos, Jesús Luis
École Pratique des Hautes Études, París

Del Olmo, Gregorio
Departamento de Hebreo y Arameo,
Universidad de Barcelona

Delcor, Mathias
École Patrique des Hautes Études, París

Díez Merino, Luis
Departamento de Hebreo y Arameo,
Universidad de Barcelona

Doron, Pinchas
Queens College, University of New York

Faur, José
Jewish Theological Seminary,
Nueva York

Fernández Marcos, Natalio
Instituto "Arias Montano", CSIC, Madrid

García de la Fuente, Olegario
Departamento de Latín,
Universidad de Málaga

García Martínez, Florentino
Qumran Instituut,
Groningen, Holanda

García Recio, Jesús
Instituto Teológico. Madrid

Gil Vernet, J. M.
Facultad de Medicina,
Universidad de Barcelona

Goshen-Gottstein, M. H.
The Hebrew University, Jerusalén

Greenfield, Jonas C.
The Hebrew University, Jerusalén

Grelot, Pierre
Institut Catholique, París

Guillén Torralba, Juan
Centro de Estudios Teológicos, Sevilla

Kilpatrick, G. D.
Oxford University, Gran Bretaña

Klein, M.
Jewish Institute of Religion,
Jerusalén

Le Déaut, Roger
Pontificio Istituto Biblico, Roma

Lehman, I. O.
Hebrew Union College, Cincinati/Oh.

Levine, Etan
University of Haifa, Israel

Martínez Borobio, Emiliano
Instituto "Arias Montano", CSIC, Madrid

Martínez Saiz, Teresa de Jesús
Departamento de Hebreo y Arameo, Universidad de Barcelona

Mateu y Llopis, Felipe
Universidad de Barcelona

McNamara, M., MSC
Mount Merrion Avenue, Dublín

Morag, S.
The Hebrew University, Jerusalén

Mulder, M. J.
Peshitta Instituut, Rijksuniversiteit Leiden

Muñoz Iglesias, Salvador
Instituto "Francisco Suarez", CSIC, Madrid

Muñoz León, Domingo
Instituto "Francisco Suárez", CSIC, Madrid

Navarro, M.ª Ángeles
Departamento de Hebreo y Arameo. Universidad Complutense, Madrid

Orfali, Moisés
Bar-Ilan University, Israel

Pérez Castro, Federico
Departamento de Hebreo y Arameo, Universidad Complutense, Madrid

Pérez Fernández, Miguel
Facultad de Filología Semítica, Universidad de Granada

Piñero, Antonio
Departamento de Filología Neotestamentaria, Universidad Complutense, Madrid

Revell, E. J.
Department of Near Eastern Studies, University of Toronto

Ribera Florit, Josep
Departamento de Hebreo y Arameo, Universidad de Barcelona

Rodríguez Carmona, Antonio
Universidad de la Cartuja, Granada

Sáenz-Badillos, Angel
Facultad de Filología Semítica, Universidad de Granada

Sánchez Bosch, Jorge
Universidad San Paciano, Barcelona

Segert, Stanislav
Near Eastern Languages and Cultures, University of California

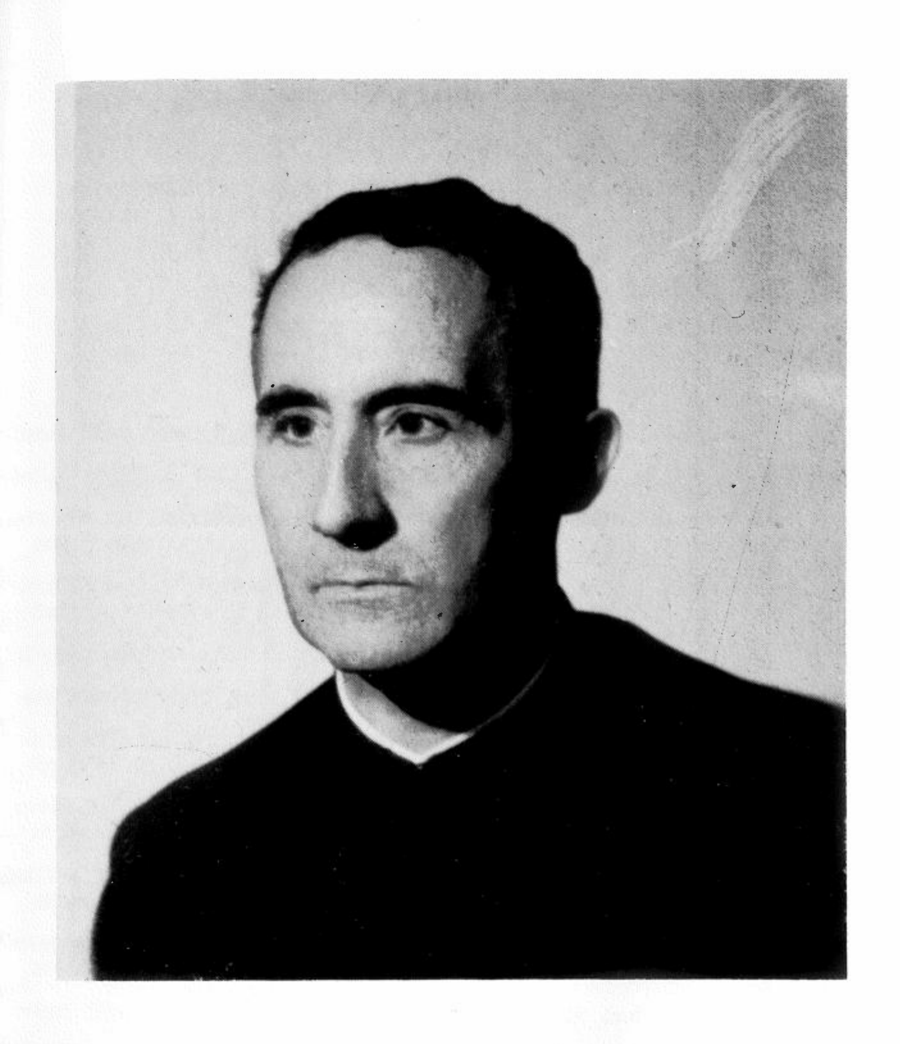
Spottorno, M.ª Victoria
Instituto "Arias Montano", CSIC, Madrid

Tal, A.
Department of Hebrew Language, Tel Aviv University, Israel

Trebolle Barrera, Julio
Departamento de Hebreo y Arameo. Universidad Complutense, Madrid

Valle Rodríguez, Carlos del
Instituto "Arias Montano", CSIC, Madrid

Vicent Saera, Rafael
Pontificio Ateneo Salesiano, Roma



Profesor D. Alejandro Díez Macho

C O N T E N I D O

I

BIBLIA HEBREA Y GRIEGA

Texto, exégesis, teología

II

ENTORNO BIBLICO

III

TARGUM

IV

PSEUDOEPIGRAFOS Y QUMRAN

V

NUEVO TESTAMENTO

VI

JUDAISMO MEDIEVAL ESPAÑOL

ALEJANDO DIEZ MACHO

DATOS BIOGRAFICOS Y PUBLICACIONES

TARGUM - DERASH - BERITH

En memoria del profesor
Alejandro Díez Macho

El profesor Alejandro Díez Macho ("el padre Alejandro" como muchos le llamaban familiarmente), cuya memoria quiere honrar el presente volumen vivió los 68 años de su peregrinación (1916-1984) con la sencillez de una existencia dedicada a dos ideales: la vida religiosa y la tarea docente-investigadora de la Biblia, especialmente los manuscritos bíblicos y las traducciones arameas (targumim).

Al final de este homenaje encontrará el lector los datos biográficos fundamentales del profesor Díez Macho. Baste recordar aquí que su tarea científica se repartió entre las Universidades de Barcelona (29 años) y de Madrid (10 años) y en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (sección de Barcelona o Madrid respectivamente).

En esta presentación quisiéramos solamente intentar un esbozo de su trayectoria científica. Naturalmente la labor docente diaria durante esos casi 40 años de profesorado ocupó una parte importante de su tiempo, pero en estas líneas deseamos únicamente evocar los aspectos que consideramos fundamentales de su aportación a la investigación de la Biblia.

La preparación de materiales para la columna aramea de la Políglota Matritense

Tras unos primeros trabajos científicos (entre ellos la tesis doctoral) dedicados a la literatura hebraico-española, el profesor Díez Macho se entregó por completo a la preparación del material manuscrito para la edición crítica de la columna aramea de la proyectada Biblia Matritense. Esta tarea le lleva, entre 1949 y 1955, a una incesante búsqueda de manuscritos en Estados Unidos (Nueva York, Cincinnati, Chicago, Harvard, Yale y Filadelfia); Italia (bibliotecas Vaticana, Casanatense y Angelica de Roma; en la Palatina de Parma); Francia (bibliotecas de París y Estrasburgo); Reino Unido (bibliotecas Bodleyana, de Oxford, Universitaria, de

Cambridge, Museo Británico, de Londres y John Rylands, de Manchester), etc.

Estos viajes le permiten además el contacto con diversos profesores entre los que debemos recordar, por su trascendencia ulterior, la del profesor Paul Kahle, editor, entre otros libros, de *The Cairo Geniza,* Oxford 1959.

Fruto de tan intensa labor investigadora de manuscritos fue el acopio de un precioso material en microfilm que serviría para los trabajos científicos ulteriores del propio profesor y de su escuela tanto en Barcelona como en Madrid. Aparte del hallazgo del *Neófiti,* del que hablaremos más adelante, y del estudio realizado en relación con el códice Vaticano 448 (Onqelos), Díez Macho encontró una serie de interesantísimos textos, entre los que destacan algunos fragmentos del Targum Palestinense a los Profetas.

Descubrimiento de la identidad del Manuscrito Neófiti I y su publicación

La columna aramea de la Biblia Políglota Matritense había de llevar para el Pentateuco un texto crítico del Targum de Onqelos. El propósito de buscar el mejor texto (manuscrito) para Onqelos llevó a Díez Macho a interesarse por el *Neófiti I,* que aparecía catalogado como Onqelos en la Biblioteca Vaticana. Tras ese título erróneo se encontraba un verdadero tesoro: Una copia íntegra del Targum Palestinense al Pentateuco. Aunque la copia era de los primeros años del siglo XVI, el contenido era un auténtico Targum Palestino. Su lengua, su exégesis, su misma teología lo ponía de manifiesto. La comparación con el resto de los targumim lo confirmaba. Los detalles de la identificación han sido descritos en otro lugar. Aquí queremos solamente destacar este acontecimiento en la trayectoria científica de Díez Macho.

Identificar esa copia entera del Targum Palestinense al Pentateuco, targum del que, por una de esas situaciones inexplicables en la historia, no había quedado ni un solo ejemplar desde el último de que se hacía mención hacia el siglo XVI, fue sin duda a la vez una gran suerte y un premio a la constancia en la labor investigadora. El acontecimiento era de tal magnitud que las energías de Díez Macho se concentraron, en adelante, en torno al estudio, edición, traducción y comparación del ms. *Neófiti I.* Es cierto que, como veremos en seguida, su actividad científica e investigadora no se ciñó a este documento, pero la palabra *Neófiti I* está ligada para siempre a Díez Macho. Desde la identificación del Manuscrito *Neófiti I* (1956) al volumen VI y último de

la edición (1979) transcurren veintitrés años de trabajo incesante en torno al Targum Palestinense al Pentateuco: lectura y transcripción del texto, traducción castellana y cotejo con la traducción francesa e inglesa; estudio lingüístico (tipo de arameo, vocabulario, tradiciones, exégesis, etc.) para determinar la antigüedad del *Neófiti* y su relación con los otros targumim; preparación del material de las introducciones que ofrece una verdadera historia del movimiento científico creado por el mismo *Neófiti.* Estas introducciones forman una auténtica enciclopedia en torno al *Neófiti* y a la investigación targúmica durante esos años.

Biblia Políglota Matritense: El Targum Palestinense al Pentateuco

La traducción y estudio del Manuscrito *Neófiti I* influyó en el proyecto de la Biblia Políglota Matritense. El Targum de Onqelos quedó relegado a una etapa ulterior y adquirió prioridad la publicación del Targum Palestinense. El proyecto, después de diversos tanteos, quedó configurado editando en columnas paralelas *Neófiti;* fragmentario (dos columnas una para cada una de las principales familias); Pseudojonatán (Br. Mus. Add 27031) y traducción española del Pseudojonatán. Díez Macho pudo ver publicados los cuatro primeros volúmenes: Números (1977), Exodo, Levítico y Deuteronomio (los tres en 1980), dejando Génesis en primeras pruebas de imprenta.

Con esta obra monumental se termina la parte de crítica textual de la obra targúmica de Díez Macho. Ha dejado dispuestos muchos otros materiales con vistas a la preparación del Targum de Onqelos, Targum de los Profetas y Targum de Hagiógrafos. Será labor de sus seguidores dar culminación a esta columna aramea de la Políglota Matritense.

Estudios sobre el Targum (fuera de la crítica textual)

Alejandro Díez Macho no fue un crítico textual que dejara de interesarse por la calidad literaria y por el contenido de la obra cuyo texto trataba de editar. Bien es verdad que en el caso del ms. *Neófiti* el estudio interno del Targum venía exigido incluso para poder defender que se trataba de un texto con pretensiones de ser testigo de un Targum Palestinense auténtico. Pero además a Díez Macho le interesa el estudio de la lengua, género literario y contenido del Targum por una triple razón: en primer lugar por ser Catedrático de Lengua y Literatura Hebrea y tanto los aspectos lingüísticos (arameo galilaico), como el género literario del Tar-

gum, le interesan por sí mismos. En segundo lugar, por su formación teológica y su confesión cristiana, que le daban una especial sensibilidad para olfatear las relaciones entre la literatura judía y el Nuevo Testamento. De ahí su atención a los posibles contactos entre el Targum y el Nuevo Testamento. En tercer lugar Díez Macho estaba profundamente interesado por la concepción de Dios, especialmente su misericordia y amor a través del AT. Los desarrollos targúmicos eran una excelente ocasión para poner de relieve esos aspectos y la bondad del Señor hacia la criatura.

Los principales estudios sobre el Targum que responden a esta múltiple preocupación del profesor Díez Macho son los siguientes:

El ya famoso artículo *The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with other Targums* (Congress Volume Supplements to Vetus Testament VII, Oxford 1959, 223-245), donde expone la serie de argumentos (lengua, contenido, legislación, etc.) para datar el ms. *Neófiti.*

El artículo *Targum* en la "Enciclopedia de la Biblia", en el que hace una síntesis tanto de las diversas clases de escritos targúmicos como de la problemática a investigar. El artículo resulta una fuente de información y consulta de primera mano.

La monografía *El Targum,* publicada en el CSIC (1972). El subtítulo "Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia", resulta demasiado escaso o modesto puesto que en realidad contiene una serie de capítulos de verdadera investigación sobre la naturaleza del Targum y los diversos problemas de su datación e importancia teológica.

La contribución al Homenaje al Cardenal Tisserant con el título *Targum y Nuevo Testamento* (1964). En él resume Díez Macho las principales cuestiones en que los estudios targúmicos iluminan al Nuevo Testamento y de rechazo también la luz que algunos lugares del Nuevo Testamento arrojan para la datación de las tradiciones targúmicas.

Más arriba hemos indicado el arsenal de estudios sobre el Targum que se encierran en las introducciones a los seis volúmenes de la Edición Príncipe del Neófiti.

El Derás

Fruto del estudio del Targum y de su exégesis y a la vez com un eco de sus primeros trabajos sobre la retórica bíblica en los autores hebraico-españoles, Díez Macho concentró bajo el título de "Derás" toda la serie de principios y procedimientos exegéticos usados en la exégesis judía primitiva y en el Nuevo Testa-

mento. Ya la misma elección del término "Derás" resolvía en gran parte el impasse surgido en torno al término Midrash.

Más adelante, dentro de este mismo volumen en memoria del profesor, exponemos y discutimos ampliamente la noción de Derás propuesta por Díez Macho. Aquí vamos a recordar solamente tres de los principales trabajos en que ha dejado su punto de vista.

El primero es la *Introducción* al volumen IV (Números) del ms. *Neófiti* (1974). Bajo el título "Targum Palestinense y hermenéutica" ofrece Díez Macho una interesantísima serie de lugares del NT en los que se pueden encontrar ejemplos de los diversos procedimientos derásicos (aunque este término no es usado todavía sistemáticamente hasta el artículo de 1975, del que hablamos después).

Mencionaremos como segundo el trabajo más representativo y, sin duda alguna, un estudio pionero sobre el tema. Nos referimos al artículo *Derás y Exégesis del Nuevo Testamento,* publicado en "Sefarad" en 1975. En dicho artículo Díez Macho examina, en un prodigio de condensación y sencillez, las características derásicas de numerosos lugares del Nuevo Testamento, especialmente de los Evangelios de la Infancia, precisando en cada lugar el alcance teológico de los diversos empleos.

Finalmente, y omitiendo otros muchos trabajos menores, es necesario recordar el estudio en forma de comentario a la obra de W. D. Davies "El Sermón de la Montaña", Madrid 1975. Con una aparente falta de orden propia de una recensión, pero con un impecable seguimiento de los temas del Sermón, Díez Macho inserta una serie de precisiones sobre desarrollos derásicos (bienaventuranzas), normas halákicas (el divorcio) y sobre técnicas derásicas (*tarte masma'*, *al tiqrey*), etc. El lector queda pasmado de lo que hubiera sido un comentario a san Mateo en esta dirección.

La lengua hablada por Jesucristo

Díez Macho no ha dejado ninguna gramática del arameo galilaico. En sus proyectos estuvo siempre una gramática de la lengua del *Neófiti*. Tal proyecto no pudo realizarlo. Sin embargo, en las introducciones a los diversos volúmenes de esa obra y en su libro sobre el Targum ha tocado muchas cuestiones sobre el arameo palestinense y especialmente el galilaico. Su polémica con Fiztmyer, especialmente en la Introducción al volumen del Deuteronomio, le lleva a una serie de puntualizaciones sobre el arameo del siglo I que tienen un extraordinario valor.

La cuestión está ligada con *la lengua hablada por Jesucristo*. El tema debió de ser muy querido a Díez Macho puesto que ha vuelto en dos ocasiones sobre él (Buenos Aires 1963; Madrid 1976). Sus aportaciones iluminan también muchos lugares del Nuevo Testamento, especialmente de los evangelios.

Estudio de Manuscritos bíblicos hebreos y arameos

La búsqueda, estudio, clasificación y descripción de manuscritos bíblicos hebreos y arameos fue una de las tareas científicas más destacadas del profesor Díez Macho. No se trataba solamente de materiales para la columna aramea. La investigación entraba de lleno en el campo de su Cátedra de Lengua y Literatura Hebrea. Estudiar los manuscritos era enfrentarse a los problemas de la diversa transmisión textual, de las diversas familias Ben Aser, Ben Neftalí, Tiberiense, Sefardí, Yemenita, con todas las complicadas cuestiones de vocalización, de masora, de cantilación. La labor callada, pero constante, la mirada atenta al microfilm, la paciente catalogación de variantes, el diálogo espiritual con el manuscrito, toda esta labor ocupó una parte considerable de la actividad científica de Díez Macho. Los resultados parciales fueron apareciendo año tras año en las revistas del C.S.I.C. "Sefarad" y "Estudios Bíblicos". Se trata de importantes artículos que contienen la descripción y valoración de una serie de manuscritos bíblicos. Un volumen ulterior recoge una síntesis. También sus estudios del Ms. Vat. Hebr. 448 vieron la luz en la introducción a la edición facsímil de dicho manuscrito en la Editorial Maqor. Los datos y valoraciones ofrecidos por Díez Macho son en cierto modo definitivos y servirán de base para ulteriores publicaciones. La identificación del *Neófiti* fue, sin duda, el premio más valioso de esta silenciosa y abnegada labor.

Enciclopedia de la Biblia

Se trata de una empresa editorial de gran alcance en seis volúmenes, aparecida en 1963 (2.ª edición 1969), en la que se aúna la sencillez expositiva con el rigor científico y con una concepción moderna de los artículos y entradas. La dirección técnica estuvo a cargo del P. Alejandro Díez Macho, MSC y del P. Sebastián Bartina, SI.

El profesor Díez Macho puso a contribución de este proyecto la extensísima relación de personalidades que en gran parte formaban su propio mundo científico. Así la *Enciclopedia de la Biblia* adquirió desde el primer momento un elevado tono de altura

científica. Su codirección imprimió a la obra una orientación marcadamente filológica que la distinguió notablemente de otras enciclopedias bíblicas. Los temas de crítica textual, de targum, de los dialectos arameos, de la literatura intertestamentaria y rabínica tienen en ella una presencia destacada.

Díez Macho dejó en esa Enciclopedia algunos artículos, como *Targum, Arameo,* etc., que son verdaderas monografías sobre el tema.

La Sagrada Biblia

(Ed. Codex "La Biblia más bella del Mundo")

La obra, dirigida por el prof. Díez Macho, consta de siete volúmenes y apareció en Madrid-Buenos Aires 1963-1966.

El proyecto surgió en colaboración con Argentina y fue una ocasión excelente para Díez Macho de poder ofrecer en el marco de una Biblia anotada y presentada para el gran público, una orientación nueva. Él redactó muchas de las introducciones y notas. En sus colaboraciones se acumulan observaciones de sumo interés. Es la Biblia leída por un profesor que conocía la literatura judía y que veía detrás de cada palabra el germen de toda una tradición posterior. Dicha visión enriquecía el texto bíblico.

Apócrifos del Antiguo Testamento

La literatura apócrifa del AT debió de comenzar a tener interés para el profesor Díez Macho especialmente como material de comparación de tradiciones para la datación del *Neófiti.* Es significativo que en la introducción al *Neófiti* indique él que el cotejo debe extenderse también a los Apócrifos del Antiguo Testamento. Pero hay además otra razón, sin duda importante. La preocupación teológica por la idea de Dios, o mejor por la idea de la misericordia de Dios en la Biblia, requería una cuidadosa atención a esta literatura del período intertestamentario. Por ello en su Cátedra de Literatura Hebrea escogió varios años el tema de la literatura apócrifa (introducción y teología) como curso monográfico.

El profesor Díez Macho asumió la dirección de una colección de Apócrifos del Antiguo Testamento con traducción castellana, introducciones y notas. El proyecto, promovido por Ediciones Cristiandad, se concibió y planeó de una manera ambiciosa. Díez Macho se encargó de la "Introducción General", trabajo que puede considerarse su último gran logro científico. La atención prestada a la parte teológica muestra que en la trayectoria científica del

profesor la filología no se concebía como una pura cuestión de crítica textual o de crítica literaria (si es que esta última puede prescindir del contenido), sino que se encaminaba a lo que debe ser considerado como la cumbre de la filología, el contenido del *logos*: lo que el *logos* significa. Pudo ver antes de su muerte las primeras pruebas de este volumen introductorio escrito por él. Con anterioridad habían aparecido ya los volúmenes II, III y IV.

Estudios sobre cuestiones actuales a la luz de la Biblia

Problemas cristológicos, escatológicos y morales

La Palabra de Dios es para todos los tiempos. Es éste un principio que el profesor Díez Macho consideraba como el fundamento del Derás. Su labor científica le llevó a una tarea en que mezcló dosis de investigación y de divulgación en torno a una serie de problemas interesantísimos.

En primer lugar *el tema mesiánico*. Con el título *El Mesías anunciado y esperado* (Madrid 1976) entraba en la gran corriente de los estudios sobre el mesianismo, corriente que él había estudiado en las grandes controversias de judíos y cristianos en España. Sus puntos de vista iban, por consiguiente, a lo esencial del problema. Otros estudios sobre Jesucristo eran la expresión de su profunda convicción cristiana para la que encontraba en el Antiguo Testamento el más firme apoyo.

En otro estudio, de mayor envergadura aún, se ocupaba del tema de la *Resurrección*. También aquí confluían, en densas páginas, informaciones, juicios, sugerencias y pruebas de toda la tradición bíblica (Antiguo y Nuevo Testamento) y de la interpretación de la literatura intertestamentaria.

Asimismo el tema del *divorcio* le ocupó en varias de sus publicaciones. También aquí junto a los textos bíblicos y su exégesis aparecía el punto de vista del rabinismo que podía iluminar mejor la novedad de la exigencia cristiana.

Otros muchos trabajos, especialmente la serie de 74 artículos aparecidos en la revista "Madre y Maestra", contienen el punto de vista de Díez Macho sobre numerosas cuestiones de actualidad, casi siempre examinadas desde el punto de vista de la Biblia. Una serie de temas: Los milagros, la familia, la persona de Jesús, la Iglesia, el Mesías, el judaísmo, el Padre Nuestro, las Parábolas, el Reino, la Virgen, los pobres, la liberación, la resurrección, etc., reciben su iluminación en una forma sencilla y asequible al público, pero en realidad siempre con la profundidad del que examina cada tema a la luz de la revelación.

La labor educadora en la trayectoria de Díez Macho

Quedaría incompleta la descripción de la tarea científica del prof. Díez Macho si dejáramos de mencionar su preocupación por los problemas educativos tanto en la Universidad como en el seno de la Iglesia. Su cargo de Consejero de Educación Nacional en la sección de Universidades y Alta Cultura durante 19 años y otros muchos cargos directivos en la Universidad o en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y su pertenencia a diversas Academias españolas y extranjeras le dieron la oportunidad de promover en todas las ocasiones el interés por los estudios superiores. Era un educador nato.

Uno de sus sueños fue la creación de la Univesidad Católica en España. Aunque no pudo lograr su objetivo, su lucha testimonia la pasión de un hombre dedicado a la ciencia y que tiene conciencia de la trascendencia de la labor educadora, científica y de investigación.

La dirección de tesis doctorales y de tesinas fue una de sus ocupaciones favoritas. Tenía el don de suscitar ilusión por el trabajo investigador.

Berith: la Historia de la Salvación
y la Revelación del Dios Amor en la Biblia

Entre los libros quizá menos conocidos de los estudiosos, aunque, por otra parte, como compensación, más difundidos entre el público medio, figura una "Historia de la Salvación". La obra aparecida en 1968 responde a una corriente puesta de moda en la teología posconciliar, pero a la vez en sintonía con las grandes obras de teología bíblica publicadas en la segunda mitad de este siglo. El temario pone de relieve una exquisita sensibilidad para la revelación del Dios de la Alianza.

Pero el que consideramos estudio cumbre en este sentido se encuentra en el trabajo "Fundamentación bíblica de la devoción del Corazón de Jesús" leído en 1981 en un Congreso en Santiago de Chile. Se trata de ua verdadera teología del Dios-Amor misericordioso en la Biblia. Su condición religiosa de Misionero del Sagrado Corazón y su cualidad de biblista consumado se aúnan en una especie de simbiosis de ciencia y vida para hacer brotar a borbotones el mensaje bíblico del Dios Vivo que ama, que tiene corazón.

Targum, Derash, Berith

Estas palabras, sugeridas por el que escribe, parecieron al profesor Díez Macho, al tener noticia del volumen que se preparaba en su homenaje, fiel expresión de su trayectoria científica. Esta comienza con la intensa búsqueda de materiales para la publicación del *Targum*. A medida que avanzan estos materiales y muy especialmente ante la inesperada, pero merecida aparición del *Neófiti I*, hay que adentrarse en el estudio de la exégesis. De ahí brota el *Derash*. Como un contenido, como un método, como un programa. Es el sentido de la Palabra de Dios. Poco a poco emerge también el sentido último de todo el designio divino: la *Berith* del Dios Amor: la teología, el logos sobre Dios, la revelación de la Vida,

la *SALVACION EN LA PALABRA*.

Que el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo le haya introducido en la alianza eterna.

D. Muñoz León

I

BIBLIA HEBREA Y GRIEGA

Texto, exégesis, teología

[illegible]

(Texto, exégesis, teología

[illegible] parti[illegible] al pro-fesor Díez Macho, al tenor [illegible] los volúmenes que se dedicarán en su homenaje. Su expresión de su trayectoria científica. Esta comienza con la intensa [illegible] de traducciones para la publicación del Targum. A medida que avanzan estos materiales y muy especialmente ante la inesperada (por [illegible]) aparición del Tomo I, hay que adentrarse en el estudio de la exégesis. De ahí brota el Derash. Como un contenido, como un método, como un programa. Es el sentido de la Palabra de Dios. Poco a poco emerge también el sentido último de todo el designio divino: la Berith del Dios Amor: la teología, el logos sobre Dios, la revelación de la Vida.

La SALVACIÓN EN LA PALABRA.

Que el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo le haya introducido en la alegría eterna.

D. Muñoz León

VALORES Y DESVALORES RELIGIOSOS DEL SABADO JUDAICO

Son bien claros a través de la Biblia dos tipos de religión que se contraponen más o menos y que no siempre son fáciles de conciliar equilibradamente: el tipo de religión con el acento en lo cúltico patrocinado especialmente por la tradición sacerdotal y el tipo de religión con el acento en lo ético (centrado en el hombre) patrocinado especialmente por la tradición profética. Ambos tipos de religión se encuentran contrapuestos en el famoso pasaje de Am 5,21ss y en otros profetas que siguen la misma línea [1].

Es interesante tomar el "sábado" en cuanto expresión religiosa (que religa con Dios) desde la óptica de esos dos tipos de religión apuntados y seguirlo a grandes rasgos a través de la literatura judía, bíblica y extrabíblica (intertestamental y rabínica) en sus grandes etapas. Ello ayuda a penetrar más en la esencia de la religión o relación del hombre con Dios [2].

1. *El sábado primitivo en la Biblia*

Muy desde el principio aparece observado el sábado. No es peculiar de Israel. Sin duda está tomado de otros pueblos circundantes. Se discute hasta qué punto los hebreos nómadas podían observar el descanso sabático estando al cuidado del ganado al que tenían que conducir todos los días a los pastos y al abrevadero.

Lo que sí parece claro es que lo "ético" (centrado en el hombre) está ausente en la primitiva concepción del sábado, y que lo que resalta en él es lo puramente *ritual* tocando lo supersticioso. (Podía sobrevenir algo maléfico sobre la obra realizada en sábado). Así parece haber sido en Babilonia, aunque de este aspecto no quede rastro en Israel.

[1] La cuestión la hemos tratado con cierta amplitud en "Los 'dos Yahvés' incompatibles (o dos antropologías bíblicas yuxtapuestas)" en *Simposio Bíblico Español* (Universidad Complutense, Madrid 1983), 71-91. (También en *Fascículos Bíblicos* (Edicabi) n.° 42).

[2] Para los textos bíblicos sobre el sábado, véanse los Comentarios Bíblicos respectivos. Para el sábado en la mentalidad rabínica, es una buena síntesis: *Le sabbat*. Textes de la Mishnah relatifs au repos du sabbat avec comentaires de W. O. E. Oesterley (Edición francesa. Prefacio y traducción de S. Jankélévitch, París 1935).

La prueba de la ausencia de contenido ético en el sábado está en que cuando el yahvismo se "baalizó" y se ritualizó y los profetas desencadenan su fuerte polémica contra el culto y a favor de la *ética*, el "sábado" es objeto de los ataques proféticos, y aparece por esos ataques que había sido tomado, en la forma de observancia, de los cananeos.

El *sábado* aparece, por ejemplo, entre lo cúltico que Yahvé reprueba en Is 1,11ss juntamente con otras fiestas (como las neomenias) y otros ritos (como los sacrificios). Al igual que los sacrificios (Am 5,36; Jr 7,22) no aparece como de institución divina[3].

2. *El sábado con dimensión social en el Deuteronomio*

El tipo de religión popular centrado en los ritos fue atacado por los profetas que centraban la religión en lo ético o el servicio al hombre. Una crisis religiosa sobrevino entonces en Israel. La religión popular no valía, según los profetas; pero la religión profética (sin ritos) era muy alta para captar a las masas que necesitan de ritos sensibles. La crisis fue superada mediante una *síntesis* de los dos tipos de religión.

La predicación de Amós fue proscrita por la intervención del sacerdote Amasías (Am 7,10ss). Pero he aquí que el sacerdocio que había proscrito a Amós en persona, mediante Amasías, a dos siglos de distancia le represtigiaría, aceptando su doctrina, por medio de los sacerdotes-autores del Deuteronomio, encontrado y promulgado en el 622 (2 Re 22).

Los autores del Deuteronomio eran hombres ganados para las ideas proféticas, pero eran también hombres realistas muy al tanto de la psicología de las masas. Abandonar lo *tradicional* (sacrificios, fiestas, sábados) no era conveniente; pero mantenerlo sin más no tenía sentido a la luz de las ideas proféticas. ¿Qué hicieron? Retener lo tradicional pero inyectándole espíritu profético. El Deuteronomio (el primitivo antes de la "maniobra deuteronómica"[4]) es legible como una síntesis de los dos tipos de religión. Se puede ver

[3] Véase "La polémica anticúltica de los Profetas", *Fascículos Bíblicos* (Edicabi) n.º 20.

[4] El Deuteronomio primitivo (*Urdeuteronomium*) quería ser una síntesis de lo cúltico y de lo ético. Sin embargo, actualmente, hay muchos pasajes del Deuteronomio sin ningún contenido *ético* (v.g., cap. 14 "animales puros e impuros"). ¿Qué fue lo que sucedió posteriormente a la primera edición? Mucho material legislativo puramente cúltico (sin contenido ético) había quedado fuera. Editores posteriores lo introdujeron, para que no se perdiera, en una nueva edición. Es lo que se llama la *maniobra deuteronómica* que probablemente ya está denunciada por Jeremías 8,8 (contra las mentirosas plumas de los escribas).

en la prescripción del "sábado" (Dt 5,12). El sábado sin más no tiene *contenido ético*. Desecharlo hubiera ido contra la costumbre inmemorial. Se conserva, pero dándole sentido profético. El descanso sabático está pensado para que descanse "el siervo y la sierva, el buey y el asno", es decir, los que trabajan, como descansa también el propietario.

En la redacción deteuronómica, el sábado tiene un sentido humanitario, es decir, *ético*. Se alude a los trabajos forzados en Egipto, en régimen inhumano, sin descanso semanal, en que estuvieron empleados los hebreos. Lo que, inhumanamente, no hicieron los egipcios con los israelitas, deben hacerlo éstos con sus trabajadores [5].

Este contenido ético del sábado, procedente del influjo de los profetas y cristalizado en el Deuteronomio, no duraría mucho. La ley del deuteronomio era una *letra* con *espíritu* ético. Pero no tardaría en quedarse en pura letra vacía de espíritu, por lo menos de espíritu ético.

3. *El "sábado" influido por las circunstancias del destierro*

Poco después del Deuteronomio y su síntesis de la religión ética y ritual, bien visibles los dos elementos en el sábado (Dt 5,12ss.), tiene lugar un acontecimiento que iba a influir poderosamente al pueblo de Israel y su teología. Nabucodonosor termina con la dinastía davídica y la nación judía, destruye Jerusalén y el Templo, y lleva al cautiverio de Babilonia al contingente principal del pueblo dejando un pequeño remanente en Jerusalén. El judaísmo como religión y como nación quedaba, con aquel evento, amenazado de disolución y muerte. El Templo, que era el centro de la religión, a donde, según la ley deuteronómica (cap. 12), había que acudir para todo sacrificio, estaba destruido y lejano. Perdidos los judíos en medio de la población babilónica, no formaban una nación y no había elementos que aglutinasen.

El "judaísmo", entendiéndolo en un amplio sentido, otra vez volvía a estar a punto de extinción, como a los comienzos de Egipto, cuando el Exodo, y como en Canaán cuando el peligro filisteo antes del advenimiento de David y de la fuerte monarquía. ¿Qué pasó para que no se desintegrase? Una intervención, que podemos llamar providencial, como la de Moisés y la de David, salvó al judaísmo de la desaparición. Los dirigentes judíos se percataron del

[5] El "Deuteronomio" es un claro ejemplo del fenómeno, que se da frecuentemente a lo largo de la historia, de querer conjugar la utopía profética (lo que idealmente debía ser la conducta humana) con la cruda realidad cotidiana (lo que de hecho es o alcanza a ser colectivamente, no en minorías, la conducta humana en sus serias limitaciones).

peligro y tuvieron la intuición, sin duda no sin inspiración divina, de mantener al pueblo en aquello peculiar judío que era lo único posible muy lejos de Jerusalén y del destruido Templo. Sin duda en ello tuvo mucha parte Ezequiel, el profeta actuante en aquellos difíciles momentos [6].

Eso peculiar judío fueron especialmente tres cosas: la circuncisión, el sábado, las leyes dietarias. La circuncisión de hecho no era peculiar de Israel, pero ellos lo creían así, y la circuncisión distinguía a los judíos de los "incircuncisos babilonios". Los judíos tenían también su catálogo de alimentos puros (Dt 14; Lv 11) que los distinguía de la población circundante (Cf. Dn 1), y tenían el *sábado*, que podían cumplir perfectamente en el destierro. Con otras palabras, en vez del Templo destruido, surge la "Ley" (y la "sinagoga" donde se explica) con fuerza pujante, que se mantendrá en un primer plano, cuando más adelante fue reconstruido el Templo, y que continuaría cuando, por segunda vez en el año 70, el Templo sería definitivamente destruido. La Ley acabaría siendo el verdadero Templo del Judaísmo y la verdadera "patria portátil" de un pueblo errante. La circuncisión y el sábado fueron como dos sacramentos de unidad para el judaísmo.

Ciñéndonos al *sábado*, el sábado en cuanto rito, tenía psicológicamente un poder unitivo muy grande [7]. Era preciso realzarlo resaltando su origen divino. Ese afán de realzar el prestigio del sábado es bien visible en el *Documento Sacerdotal* compuesto especialmente a partir del destierro. Prescindiendo de otros elementos de la Ley y también de la "circuncisión" que aparece ordenada por Dios en el establecimiento del pacto con Abrahán (Gn 17), el sábado aparece fundado por Dios desde el mismo momento de la creación. Dios trabajó seis días y descansó el séptimo. El sábado quedaba así como un estatuto divino y el mismo Dios era propuesto al piadoso israelita como modelo de observancia del sábado (Gn 2,1-3).

Lo que preponderaba en la nueva concepción del sábado era el *rito* de descansar un día a la semana. Ese descanso sabático estaba prescrito por Dios y estaba practicado por el mismo Dios. El elemento social (de origen profético) tan prominente en el Deutero-

[6] Parece que hay base para pensar que las reuniones del Profeta con los "ancianos de Judá", a que se hace alusión en tres pasajes de Ezequiel (8,1; 14,1; 20,1), tenían como objetivo deliberar sobre cómo asegurar la pervivencia del judaísmo en aquellas circunstancias críticas.

[7] Es interesante observar cómo en el nuevo estado de Israel reconstruido a partir de 1948, los dirigentes buscaron los elementos unitivos que podían contribuir a reforzar la unidad de la nueva nación. La observancia del sábado fue uno de los elementos en que insistieron, como sus antecesores en el destierro babilónico.

romio no estaba excluido. Los trabajadores se beneficiaban de un descanso sabático que, si era cumplir una voluntad de Dios, era al mismo tiempo un alivio humanitario. Pero lo que predominaba en la historia subsiguiente del judaísmo hasta Jesucristo, aunque rígidamente interpretado como formal voluntad divina, dio al pueblo judío la consistencia que habían querido y esperado sus promotores en momentos críticos de la historia.

4. *El sábado desde la vuelta del destierro hasta el tiempo de Jesús*

Por la fuerza con que se manifiesta la observancia del sábado en los años que van desde la codificación de la Ley (o el Pentateuco) (por el año 400) hasta el tiempo de Jesús, podemos medir la labor de los hombres del destierro que lo fundamentaron.

Deben citarse en primer lugar hechos históricos que se refieren a la observancia del sábado. Del 400 al 200 es prácticamente el *vacío total* en la historia de Israel, sin referencias. Pero que el fervor espiritual del judaísmo en esos años entre los llamados "hasidim" (los piadosos) no estuvo inactivo se manifiesta en las *heroicidades* del tiempo de la persecución de *Antíoco Epífanes.*

Antíoco promulga el "edicto" de abolición del judaísmo (1 Mac 1). Muchos de los judíos lo aceptan y colaboran con la política del soberano. Otros (los *hasidim*) resisten y se dejan matar antes que quebrantar la Ley en lo más mínimo. Otros, capitaneados por el viejo Matatías, se deciden a la lucha armada para defender la ley. Es la insurrección macabea. Los "hasidim" que en un principio no se unen a los macabeos por perplejidades de conciencia, terminan uniéndose a ellos, pero sin transigir en la rigurosa observancia de la Ley, en concreto del sábado. Y así, en guerra contra los griegos, por no combatir en sábado, se dejan matar a millares (1 Mac 2,29-41).

Es una prueba de la mentalidad respecto del sábado y de la perplejidad de conciencia a que se vieron sometidos cuando la crisis macabea. Sin duda que tenían una conciencia equivocada pero eso no quita para la inquebrantable lealtad (hasta la muerte) a lo que creían ser la voluntad de Dios. Los macabeos, también zelantes de la Ley, eran más razonables en su interpretación, y juzgaron la actitud de los "hasidim" como inútil sacrificio que a nada conducía. Los "hasidim", a su vez, no se sentían cómodos unidos a los macabeos a los que consideraban como laxistas.

Es por lo demás muy interesante ver cómo tratan el problema del sábado y del martirio de los "hasidim" los dos libros de los Macabeos (el primero y el segundo) de tendencias opuestas, el primero a favor de los hasmoneos (macabeos) y su política, el segundo

contrario a ellos y decididamente de parte de los "hasidim" y de su conducta de estrecha observancia. El autor de 2 Mac, que ignora totalmente a Matatías, siente respeto en cambio, por Judas Macabeo, pero le presenta siempre observante del sábado y atribuyendo a la intercesión de los mártires varias de sus victorias [8].

Un caso semejante al de los "hasidim" que se dejan matar antes que resistir en sábado, cuando las campañas macabeas, se dio cuando Pompeyo entró en Jerusalén el año 64, después de un largo asedio y estableció en Palestina el dominio romano [9].

5. *Actitud judía respecto al sábado en tiempo de Jesús*

La actitud judía respecto al sábado en tiempo de Jesús podemos verla reflejada en el Tratado de la *Misná* sobre el "Sábado". Es verdad que la Misná fue puesta por escrito por el año 200 (d. de C.), pero estuvo mucho tiempo antes en circulación como tradición oral de la explicación de los rabinos, y no sería muy distinta de la que mantenía Hillel, el gran doctor un poco anterior a Jesús (60 a. de C. al 10 d. de C., poco más o menos) [10].

El tratado del "sábado" comprende 24 capítulos. Los principales objetivos del sábado se reducen a *dos*: 1) hacer obligatorio el descanso del séptimo día; 2) resaltar su santidad (o pertenencia particular a Dios). El tratado se basa en primer lugar en los diversos pasajes de la Escritura referentes al sábado que a su vez se dividen en dos grupos: 1.º) el mandamiento de observar el sábado como *día de reposo* (v.g., Ex 20,9-11; Dt 5,12-15); 2.º) el mandamiento de celebrar el sábado como *día sagrado* (v.g., Ex 20,8; 31,14; 35,2; Lv 19,30; Dt 5,14, etc.). Sobre la base ofrecida por la Escritura se edificó en el curso de los tiempos una vasta superestructura, por el desarrollo de la Ley Oral [11].

[8] Para este punto puede verse el *Comentario a 1 Macabeos* (comparado con 2 Macabeos) de Jonathan A. Goldstein (Anchor Bible, 1977).

[9] Cuando Pompeyo se dirigió a Jerusalén, el partido pro-Hircano le abrió las puertas de la ciudad. El partido de Aristóbulo (aunque éste era entonces prisionero de Pompeyo) resistió el cerco durante algunos meses. Tanto fuentes judías (Josefo, *Antiq.* 14,64ss) como paganas (Dión Casio 37,16), confirman que Pompeyo se aprovechó de un día de sábado, en que los judíos se abstienen de la ofensiva, para acelerar las operaciones del asedio. Siguió una matanza total y el país fue hecho tributario de Roma. La independencia judía llegó a su fin.

[10] Sobre la *Misná,* véase (en castellano): *La Misná,* edición preparada por Carlos del Valle (Madrid, 1981).

[11] Para el tratado sobre el *sábado,* véase la obra de Oesterley citada en la nota 2.

Algún testimonio que refleja la mentalidad judía respecto al sábado y de la "idealización" en que estaba tal institución es fácil de recoger de los escritos judíos del tiempo.

En el *Libro de los Jubileos* se presenta el sábado como la primera ley recibida por los hombres y, por consiguiente, como punto central de toda la Ley[12].

Había un proverbio rabínico, según el cual, el sábado equivalía a todos los demás mandamientos.

La transgresión del descanso sabático estaba castigado con la pena de muerte mediante la lapidación (cf. Biblia).

La *casuística* sobre los trabajos permitidos (véase *Misná*) llegó a tales extremos que, por ejemplo, se discutía si era lícito comerse un huevo puesto en sábado, ya que también estaba preceptuado el descanso para el ganado en este día (Dt 5,11ss).

En el *Documento de Damasco* (cap. 13) se encuentra la regulación del sábado que remonta al "Maestro de Justicia" y contiene la tradición común de los asideos, aunque mucho más rigurosa; por ejemplo, "el guardián no debe tomar en sábado al lactante ni para salir ni para entrar... Nadie ayudará a parir a las reses en sábado y en caso de que caiga una en sábado a una fuente o a una cueva no la sacará... Nadie profanará el sábado ni por ánimo de lucro ni en defensa de saqueo. Y, si se cae un hombre a un pozo o a un hoyo, no se le sacará de ahí ni con escala, ni con cuerda ni con ningún otro instrumento". Si se comete por error un quebrantamiento del sábado, "no se le dará muerte al transgresor, pero será de incumbencia de los hijos de los hombres vigilarle"; si la violación se comete a sabiendas, se sigue la pena de muerte.

12 *El libro de los Jubileos* es un libro del *género midrásico,* muy parecido al que emplean los autores de la Misná y al que había empleado en tiempos lejanos bíblicos el autor del *libro de las Crónicas.* El escriba ha prestado a su comentario de los acontecimientos del Génesis y del Exodo (hasta el pie del Sinaí) la forma de una *revelación* concedida a Moisés por un *ángel de la presencia,* de donde el título, que también lleva, de "Apocalipsis de Moisés". La *fecha* probablemente es de después del 96 y antes del 63 (establecimiento de los romanos en Palestina).

El autor es un fariseo profundamente entregado a la Ley. Dos ritos judíos característicos, la *circuncisión* (15,33-34) y la observancia del *sábado* (2,25-31; 50,6-13) son sacrosantos y deben ser observados a toda costa. El sábado, aun las más altas jerarquías de los ángeles lo han observado siempre (2,30ss.; 15,27).

2,30: "...nosotros /los ángeles/ guardamos el sábado en los cielos antes de haber sido dado a conocer a ningún hombre que debe guardar el sábado sobre la tierra". Entre las *prohibiciones* está hacer la guerra en sábado (Jubileos 50,12). (En castellano puede verse la traducción de *Jubileos,* con amplios estudios y notas explicativas de F. Corrientes y A. Piñero en *Apócrifos del AT II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 65-193.

El culto era más solemne en sábado de acuerdo con el *segundo aspecto* de santidad del sábado. A los servicios diarios se añadían otros 28 servicios más[13].

Es de observar, sin embargo, que, si el *rigidismo* en la interpretación del sábado era lo predominante, había interpretaciones más liberales y razonables, por ejemplo, que la defensa de la vida neutraliza el sábado, o que la vida en peligro deja en suspenso el precepto del sábado, tal como se encuentra formulado en Mehilta Ex 31,13: "La salvación de una vida humana suprime el sábado".

6. *Actitud de Jesús ante el sábado judaico*

Son célebres las controversias de Jesús en torno al sábado que refieren, coincidentemente aunque con matices particulares, tanto los sinópticos como el cuarto evangelio[14].

Estas controversias o conflictos son a propósito de las curaciones que Jesús realiza en sábado y que provocan la ira de los fariseos o de los judíos a los que se les supone mantener al respecto una interpretación rígida. El tomar muy de cerca este enfrentamiento contribuirá a valorar la actitud de Jesús respecto a los dos aspectos que se encuentran en el sábado como signo de religión.

A primera vista, la conducta de Jesús realizando, según parece, sus curaciones con preferencia en sábado no deja de ser *extraña* para quien conoce la mentalidad y piedad de los judíos para los que el sábado tenía todo el prestigio sagrado que hemos visto[15].

La *actitud global* de Jesús con respecto al sábado es más bien negativa: de violación, quebrantamiento deliberado y anulación. En los cuatro evangelios aparece la intención expresa de Jesús de realizar las curaciones de enfermos en sábado (Mt 12,10-12; Mc 3,2-4; Lc 6,7-9; 13,14-16; 14,1-5; Jn 5,16; 7,23; 9,16).

Es verdad que según las interpretaciones mismas de los fariseos, Jesús podía hacer esas curaciones sin contravenir a la ley. En los mismos escritos de los fariseos está que en *caso de urgencia* se podía hacer curaciones en sábado, pero estaba *recomendado* que, si se podía esperar, se esperase para otro día que no fuera sábado el efectuar la curación[16]. Pero he aquí que Jesús no espera ni reco-

[13] Cf. W. Grundmann, *Los judíos de Palestina entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judía* (Madrid 1973) 224ss.

[14] Sobre las relaciones entre el tratado mísnico del Sábado y el Nuevo Testamento se encuentra una buena síntesis en el libro citado de Oesterley (nota 2), *Introducción*, pp. 71-81.

[15] Para este punto véanse las sugerentes observaciones de J. M. Castillo en *Símbolos de libertad* (Teología de los Sacramentos) (Salamanca 1981) 52ss.

[16] Sobre toda esta cuestión (cómo concebían los fariseos la obligación del sábado), véase H. Maccoby, *Revolution in Judaea* (Londres 1973) sobre todo *Apéndice 4* (Sabath-healing, pp. 269ss.).

mienda esperar. Cura expresamente en sábado sabiendo que procediendo así incurre en la ira de los zelantes fariseos.

Todo hace pensar en que Jesús procedía así con toda intención. Y la intención no parece que pueda ser otra que el resaltar el principio general que sienta respecto del sábado y es valedero para toda institución: "El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27). Lo único verdaderamente sagrado para Jesús es el hombre. Y para hacer comprender eso Jesús consideró que era conveniente afirmarlo, si se quiere, *estridentemente*, violando lo que los judíos, con mentalidad equivocada, tenían como sagrado.

En teoría se podía poner al hombre en un primer plano y al mismo tiempo respetar el sábado; pero, dada la tendencia humana, fascinada por lo "sagrado", a sacrificar al hombre, Jesús quiso dar la lección, de eso que era tan importante, con el énfasis con que lo hizo. Si lo "sagrado" es una forma de postergar al hombre (y en último término de arropar la injusticia), eso "sagrado" queda desvalorizado y contra ello se alzan violentamente los profetas antiguos (Cf. Am 5,21ss, etc.) y Jesús sigue en la misma línea anatematizando "un culto que pospone al hombre". Esa forma de culto es reprobable en la mentalidad de los profetas y en la mentalidad y comportamiento de Jesús.

Merece especial atención la presentación que de la controversia sobre el sábado hace el *cuarto evangelio* y la defensa que se da contra la acusación de infracción, coincidente substancialmente con la que se encuentra en Marcos (2,37) de que "el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado"[17].

La curación del paralítico del *cap. 5* se coloca en sábado y va a ser un punto de acusación contra Jesús. En Juan hay una diferencia digna de atención. Si pone curaciones en sábado, v.g. la del paralítico (Jn 5) que en Marcos 2 no es en sábado (en Marcos 2 el conflicto surge por perdonar los pecados), y la del ciego de nacimiento (Jn 9) la acusación que se le hace a Jesús no es por curar en sábado, sino por mandar llevar la camilla en sábado, o hacer saliva o lodo en sábado.

Esto indica que Juan conocía a los sinópticos y conocía bastante bien la mentalidad de los fariseos (que permitían la curación en sábado) y por eso quiere hacer un relato más verosímil y menos en desacuerdo con la realidad, como también hace en otros casos.

Los judíos le niegan a Jesús el derecho de violar el sábado o de hacerlo violar a otro, prescribiendo al paralítico transportar

[17] Lo hemos tratado un poco ampliamente en *Fascículos Bíblicos* (Edicabi) n.º 40: *Dimensiones teológicas de un milagro o "signo" del Cuarto Evangelio.*

en sábado la camilla. Partimos del supuesto que Juan narra la escena como si estuviera en cuestión una violación del sábado en la mentalidad judaica.

La réplica de Jesús es que su Padre (Dios a quien no le obliga el sábado) trabaja y él trabaja como su Padre. Esta respuesta era una razón más para los judíos para querer matarle, puesto que no contento de violar el sábado, encima llamaba a Dios su propio padre, haciéndose igual a Dios (Jn 5,16-18).

Como Dios no está sometido a la ley del sábado, tampoco Jesús, de donde se deduce en alguna manera que es hijo de Dios e igual a Dios.

Aunque el Génesis (2,2; cf. Ex 20,11; 31,17) afirma que Dios reposó el séptimo día, los rabinos afirmaban que Dios *continuaba* trabajando en la conservación del mundo, dirigiendo la historia y particularmente la historia del pueblo que se había escogido.

Los sabios habían acudido a una distinción entre el trabajo creador (del que Dios había cesado) y el trabajo director de "sopet" (juez o soberano de la historia), en el que *continuaba*. He aquí la frase de un rabino que lo expresa netamente por el año 360 (d. C.) [18].

"Cuando decís que Dios descansa (el sábado) de todos sus trabajos, descansa, es verdad, del trabajo de su creación; pero no descansa de su trabajo respecto de los "hacedores de injusticia" (*resa'im*) ni de su trabajo respecto de los justos (*sadiqim*), pues trabaja con los unos y con los otros, manifestando tanto a los unos como a los otros algo de su retribución...". Es decir, lleva adelante el proyecto que tiene en la historia humana de establecer la justicia perfecta o la perfecta libertad propia de los hijos de Dios... Liberación de todas las esclavitudes.

Lo que se dice de Dios es aplicable al Hijo. Si Dios (el Padre) trabaja en el proyecto de la liberación, el Hijo, que es el ejecutor de las órdenes del Padre, trabaja también en el mismo proyecto, y aquí ni el Padre ni el Hijo están ligados por el descanso sabático.

Con otras palabras, el proyecto de la liberación del hombre, o el hombre, está por encima del descanso sabático o del sábado que era lo que se había afirmado en Mc 2,27. La actividad de Jesús sanando al paralítico pertenece a su actividad liberadora (o judiciaria, en el sentido de "sapat"), y por eso no cae dentro de las prohibiciones del sábado. Según las promesas (Is 35,4-6; Lc 4,18), en los tiempos venideros de la definitiva intervención divina, Yahvé quitaría toda enfermedad, toda dolencia, toda muerte, todo pecado. La curación del paralítico era al mismo tiempo parte de la realización del proyecto y *símbolo* de la realidad total del proyecto. Por

[18] Cita tomada de H. Van der Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel* (Brujas 1967) 24.

lo que respecta a la concepción del sábado, el sábado hay que juzgarlo en la dimensión ético-profética.

7. *Observación recapitulatoria*

A la vista de la "historia religiosa del sábado" dentro del judaísmo se imponen netamente unas reflexiones que también son valederas para otras leyes de todo tipo (como las del culto) o para la Ley en general. El "sábado" tiene de particular, por su historia, que puede pasar como la *ley tipo*, a la que el judaísmo postexílico dio una importancia muy relevante. Los aspectos negativos saltan a la vista.

1) Un desenfoque radical ante la Ley que se da en el mundo de la Biblia, como en general en todas las culturas primitivas, está en tomar como "formalmente divinas" leyes que son meramente humanas, con todas las virtudes y deficiencias de las leyes humanas. Es una especie de "idolización" convirtiendo la Ley (que es relativa) en un absoluto.

Toda la legislación de la Biblia es humana, y no hay ninguna Ley que se pueda probar que sea divina, sino es por una simple atribución subjetiva (y con afán de prestigiarla). Estúdiese críticamente el Deuteronomio (la Ley de la centralización del lugar del culto) y está claro que es una simple *ley humana,* aunque puesta bajo autoridad divina, que funcionará, después de la promulgación del Deuteronomio, como *formal disposición divina.*

Estúdiese el sábado ya en su forma primitiva de "día tabú", ya en su dimensión humanitaria de descanso para los trabajadores (en la versión deteuronómica 5,12), ya como expresión y afirmación de "judaísmo" en un país donde el sábado no se observa, y el sábado en esos aspectos es una ley puramente humana, todo lo recomendable y benéfica que se quiera, pero sin pasar de ahí. Si aparece como ley divina (como en realidad aparece) es por algo que se le atribuye, sin duda de buena fe, pero sin el debido fundamento para la atribución divina en esa magnitud.

2) La explicación de ese "fenómeno" (muy extendido de colocar bajo el nombre divino acciones que son meramente humanas) no resulta difícil, una vez que uno se coloca en la mentalidad religiosa primitiva de la Biblia.

El fenómeno del "divinismo", o del desmedido intervencionismo divino, es de un amplio ámbito. No solamente son las "leyes", son las intuiciones naturales proféticas, son las acciones liberadoras de Moisés y otros héroes de la historia de Israel, las que son atribuidas a Dios, haciendo caso omiso de la actividad de las causas segundas. Había en esta atribución una base de verdad. En las cau-

sas segundas actúa Dios que puso en ellas capacidad de obrar, pero sobre esa base de verdad había una posibilidad de error al absolutizar lo divino suprimiendo lo humano.

Ciñéndonos a la Ley y al sábado, si es verdad que toda ley, para el bien común, dada por la autoridad competente tiene algo de divino, es también verdad que ese algo divino no convierte a esa ley en absolutamente divina, liberándola de todas las imperfecciones y defectibilidades humanas. Al dar el paso de lo relativo a lo absoluto cayeron inconscientemente en un error aquellos judíos devotos que idealizaron la ley en grado extremo.

Tal fue el caso de los "hasidim" que se dejan matar en sábado. Toman la ley del sábado no como una ley humana (con sus valores relativos), sino como una ley divina que es absoluta, y por ella mueren, heroicamente pero insensatamente, con una conciencia errónea.

Tal concepción de la Ley convertiría a la ley en una *tiranía* (tiranía que en último término refundía sobre Dios, a quien convertía en el ser tiránico que denunció Marción).

3) Desde este enfoque se puede medir todo el alcance de la actitud agresiva de Jesús frente al "sábado" (como la de los profetas ante el culto), así como toda la controversia en el cristianismo primitivo en torno a la obligatoriedad o no obligatoriedad de la Ley llevada en torno a los métodos apostólicos de Pablo que hacía caso omiso de la Ley y promulgaba la sola fe en Cristo.

Primero, Cristo derribó, especialmente a través del sábado, el ídolo de la Ley erigido por las interpretaciones judaicas.

Pablo seguiría en la misma línea. Pero esa actitud fue uno de los determinantes tanto para la eliminación violenta de Jesús, como blasfemo, como de la eliminación de Pablo, que tiene en principio un desenlace trágico parecido [19].

4) Un valor muy positivo (en relación con lo ético) en el sábado judaico, puede estar en que el sábado (o día de descanso) era considerado como un día "para Dios" (cf. Dt 5,14), o un día en que se daba una particular dedicación a la *oración* y al estudio de la *torah*, según la tradición rabínica. En este sentido el sábado era como un remanso en las ocupaciones ordinarias para ponerse en un *contacto privilegiado* con Dios (que no se daba en los otros días de la semana). Era una pausa en el ritmo semanal y un volverse hacia lo sobrenatural para repensar y reforzar los vínculos que unían al pueblo con Dios y ponerse de nuevo a punto con las exigencias de la alianza divina.

[19] Para los conflictos y persecución que sufrió Pablo por querer prescindir de la Ley de Moisés en la evangelización de los gentiles, véase *Fascículos Bíblicos* (Edicabi) n.º 39.

Así, el judío devoto retornaba después al trabajo semanal con un psicología renovada para asumirlo en la línea de colaboración con el proyecto divino.

De aquí (en cuanto *oración*), se explica un *aspecto del sábado* que se resalta en muchos textos de la literatura rabínica en los que se le presenta como una *fuerza de espiritualización* para la vida humana. Véase este texto rabínico: "Se le da al hombre un *alma suplementaria* la víspera del sábado. Y se la vuelve a tomar al término del sábado" (Taan. 27b).

El "alma" es la fuerza espiritual interior que eleva al hombre por encima de la existencia terrestre, le inspira un ideal y le determina a escoger el bien y rechazar el mal[20].

El sábado (en este sentido) tenía todas las dimensiones teológicas de la *oración*, dimensiones de carácter ético juntamente con las otras de carácter cúltico.

Era la *síntesis equilibrada* a que habían aspirado los autores del Deuteronomio y que posteriormente se había desequilibrado, como será siempre el peligro entre lo cúltico y lo ético.

José Alonso Díaz

[20] Cf. A. Cohen, *Le Talmud*. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'Éthique, la Religion, les Coutumes et la Jurisprudence (traducción francesa de J. Marty, París 1950) 206-209.

4), el peso mayor [illegible] el trabajo [illegible] su psicología reclama para asumirlo en la línea de colaboración con el proyecto divino.

De aquí que cuanto [illegible] se explica un aspecto del sábado que se [illegible] en la literatura rabínica en los que se le presenta [illegible] para la vida humana [illegible] (Talmud [illegible]).

El "alma" es la fuerza espiritual interior que eleva al hombre por encima de la existencia material [illegible] y le determina [illegible] el fin.

El sábado en este sentido tenía todas las dimensiones [illegible] de la oración [illegible] otras de carácter cúltico.

[illegible] del Deuteronomio [illegible] como será siempre el peligro entre lo cúltico y lo ético.

JOSÉ ALBERTO DÍAZ

7) Desde este enfoque se puede medir todo el alcance de la actitud [illegible] de Jesús frente al "sabado" (como la de los profetas ante el culto), así como toda la controversia en el cristianismo primitivo en torno a la obligatoriedad o no obligatoriedad de la Ley. Centrada en torno a los métodos apostólicos de Pablo que hacía [illegible] término de la Ley y promulgaba la sola fe en Cristo.

Primero, Cristo derriba [illegible] del sábado el [illegible] de la Ley exigido por los intérpretes judíos.

Pablo seguirá en la misma línea. Pero esa actitud fue uno de los determinantes tanto para la eliminación violenta de Jesús, como blasfemo, como de la eliminación de Pablo que tiene en principio un desenlace trágico parecido."

8) De valor muy positivo (en relación con lo dicho) en el ámbito judaico, puede decirse que el sábado [illegible] en un día "para Dios" (cf. Dt 5,14), o un día en que se daba una particular dedicación a la oración y al estudio de la torah, según la tradición rabínica. En este sentido el sábado era como un remanso en las ocupaciones ordinarias para ponerse en un contacto privilegiado con Dios (que no se daba en los otros días de la semana). Era una pausa en el ritmo semanal y un volverse hacia lo sobrenatural para repensar y reforzar los vínculos que unían al pueblo con Dios y ponerlo de nuevo a punto con las exigencias de la alianza divina.

[illegible] Talmud [illegible] la Jurisprudencia (traducción [illegible]

JERUSALEN INOCENTE INTERCEDE

Baruc 4,9-19

Jerusalén, madre inocente de unos hijos rebeldes, intercede por ellos ante el padre que los castigó. Este es el esquema y las relaciones de los personajes dentro de la última sección de Baruc, 4,5-5,9.

Son temas conocidos, que, a primera vista, no aportan novedad. Incluso muchas formulaciones copian o imitan de cerca textos tradicionales, especialmente proféticos. Si estuvieran en el original hebreo estas estrofas no desentonarían en la parte final del libro de Isaías. Hay que reaccionar contra esa sensación de cosa conocida, hay que diseminar preguntas de tropiezo en la perícopa, para descubrir la novedad e importancia teológica de este librillo tan poco estudiado[1].

Me fijaré sucesivamente en el triángulo de personajes, en su conducta y relaciones, en el papel de Jerusalén.

1. *Los personajes*

Según vieja tradición profética, Jerusalén aparece en figura de matrona, madre del pueblo judío. Su correlativo es Dios, el Altísimo o el Eterno, en figura de padre. De donde deducimos la relación matrimonial, no formulada expresamente en el poema[2].

Jerusalén lleva el título de *ekthrepsasa* y dice de sí *ethrepsa* (8.11). La población judía son sus hijos e hijas (10.14.16), los hijos *tekna* (12.19.21.25.27; 5,5). A Dios lo llaman *ton poiesanta, ton tropheusanta hymas:* el primero, *'oṣekem,* es título de creación (cf. Is 44,2; 51,13; Os 8,14; Sal 95,6), el segundo es título de paternidad. Si etimológicamente *tropheuo* dice *alimentar* (secundaria-

[1] A. Penna ofrece en su comentario una lista cronológica de comentarios al libro de Baruc. Además de ser escasa, en la mayoría de los casos Penna tiene que constatar que se trata de breves notas salteadas. El Elenchus Biblicus no suele ofrecernos novedades sobre el libro. Y es significativo que el mejor comentario en conjunto siga siendo el de Kneucker, publicado en 1879.

[2] En el Indice de temas literarios de nuestro comentario de *Profetas* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) pueden consultarse los artículos "Madre, Matrimonio, Padre". Aunque el tema es diverso, por la bibliografía puede consultarse W. Plautz, *Zur Frage des Mutterrechts im Alten Testament,* ZAW 74 (1962) 9-30.

mente educar) y por lo tanto recuerda textos como Dt 8,2-5 y Os 11,4, los comentadores están de acuerdo en señalar Dt 32 como antecedente próximo de Baruc, como puede verse comparando los respectivos textos griegos: [3]

Dt 32,15 egkatelipen theon ton poiesanta auton ʿāśāhu
18 kai epelathou theou tou trephontos se
Bar 4,7 paroxynate gar ton poiesanta hymas
8 epelathesthe de ton tropheusanta hymas theon.

En hebreo Dt 32,18 es: *ṣûr yeladeka taši wattiškaḥ ʾēl meḥoleleka.* La versión griega del primer hemistiquio suena: *theon ton gennesanta se egkatelipes.* Hay que notar el paralelo *yld/ḥwl,* como en Sal 90,2.

Si Dios es el padre y Jerusalén la madre, se supone la relación matrimonial, bien afirmada en la tradición profética. Esa relación está indicada además en el hecho de imponer el nombre, 4,30 y 5,4, como en Is 62,2 [4].

El epíteto "viuda = *khera* = *almana*" indica más bien la condición social de abandono y desvalimiento, como en Is 54,4 y Lam 1,1 [5].

Los hijos han salido rebeldes, y aquí se separan los papeles del padre y la madre. Esto resulta relativamente nuevo. Los Proverbios atestiguan el papel conjunto de ambos, padre y madre, en la educación del hijo [6]:

10,1 Hijo sensato alegría de su padre,
hijo necio pena de su madre. *lype, tûga*
15,20 Hijo sensato alegría de su padre,
hijo necio deshonra de su madre.
17,25 Hijo tonto rabia del padre, amargura
de la madre. *orge, odyne, kʿs, mmr*

[3] Además de los comentarios, más o menos explícitos, ha de consultarse hoy D. G. Burke, *The Poetry of Baruch. A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Bar 3,9-5,9* (Missoula 1982). Es rico en la discusión filológica y lingüística, se interesa menos por los aspectos teológicos. Junto a la reconstrucción hipotética de "un texto original" ofrece alternativas justificadas.

[4] Véase también Is 4,1: "danos tu apellido/nombre" yiqqareʾ šimka ʿalenu. El genérico "llamar por el nombre" se especifica en contexto matrimonial.

[5] También se aplica a la capital de Babilonia en Is 47,8. En resumen, se predica de Babilonia una vez, de Jerusalén una vez en Is, una en Lam, dos en Baruc. Señal de parentesco literario.

[6] Sobre la familia como ámbito de la actividad sapiencial puede consultarse el ensayo sobre la *Historia de la investigación,* en Luis Alonso Schökel y José Vílchez, *Proverbios: Comentario* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 39-92.

19,36 Quien maltrata al padre y expulsa a la madre,
es hijo indigno e infame.
30,17 Al que se burla de su padre
y desprecia a su anciana madre...
1,8 Hijo mío, escucha la corrección de tu padre,
no rechaces las instrucciones de tu madre (cf. 6,20).

Por el vocabulario podríamos retener *lype* y *orge*, aunque no contamos en Bar con dependencia directa de Prov. La corrección, *mûsar*, se atribuye más bien al padre Prov 13,1; 1,8; 4,1; 15,5; pero, dada la gama de significados de mûsar, el dato parece tener poca importancia.

La responsabilidad última en la familia competía sin duda al padre. Con todo, cuando cristaliza una legislación familiar, podemos encontrar a los dos padres ante el magistrado:

Dt 21,18-21: "Si uno tiene un hijo rebelde, que no obedece a su padre ni a su madre, que aunque lo corrijan no les hace caso, sus padres lo agarrarán, (*wetapeśu bô 'abiu we'immo*) [7], lo sacarán a las puertas del lugar, a los ancianos de la ciudad y declararán ante ellos: Este hijo nuestro es rebelde e incorregible, no nos obedece, es un comilón y un borracho. Y los hombres de la ciudad lo apedrearán hasta que muera".

Se requiere la acción de ambos: quizá para que sean dos los testigos (pues no se mencionan otras averiguaciones), quizá porque el proceso prevé una ejecución capital. ¿Insinúa la ley que si uno se opone, el recurso no es válido?, ¿o que la madre podría frustrar la decisión paterna? Zac 13,3 prevé que los padres mismos ejecuten al profeta de ídolos, *'abihu we'immo*, como cumpliendo la sentencia promulgada en Dt 13,6-10 (en la que el sujeto es un varón).

En la educación participan ambos. En el castigo puede tomar la iniciativa el padre, Dt 13, o han de intervenir los dos, Dt 21; Zac 13.

En el texto de Baruc los papeles están bien diferenciados. La conducta de los hijos provoca "la ira" *orge* = *'p* del padre, la pena = *lype* = *twgh* (o *'ṣb*) [8] de la madre. La ira provoca la sentencia y su ejecución, la pena no impide la compasión. El verbo usado

[7] El caso jurídico se plantea en singular indefinido "Si uno = 'iš", en seguida intervienen dos protagonistas de acuerdo. Sobre otro asunto familiar, puede recordarse el "consejo de familia" y el previo acuerdo de Jacob con sus esposas antes de tomar una decisión respecto al suegro/padre, Gn 31.

[8] Burke, con Kneucker, prefiere 'ṣb, por el parentesco con Is 54,6, aunque éste ofrece una expresión compuesta: 'aṣubat ruḥ.

en 4,7, *paroxyno*, se lee en Dt 32,16 (piel de *k's;* el hifil de 32,21 está traducido por *parazelo*).

En consecuencia, el padre descarga su ira o sentencia de condenación (4,9), mientras la madre lo contempla impotente: "Y yo, ¿qué puedo hacer por vosotros?" (4,17). Ha de reconocer que el castigo es justo y merecido, incluso mitigado. Siendo el padre Dios mismo, parece lógico que a él toque castigar. Pero en el poema, Dios desempeña el papel de padre; por eso podemos hablar de reparto de funciones en esta familia. La madre, aunque sufre, no es castigada.

El padre, como último responsable, no debe dejarse vencer de la compasión (Dt 13); debe aplicar al menos una pena saludable: "Corrige a tu hijo mientras hay esperanza, pero no te arrebates hasta matarlo" (Prov 19,18) [9]. El vuelco del corazón que menciona Os 11,8 y que expresa Jr 31,20 no tiene lugar aquí, o no llega todavía. Porque en la economía total del poema habrá de intervenir un factor intermedio, que es la intercesión.

2. *Intercesión*

Si en el AT la función de interceder es principalmente profética, no lo es exclusivamente. Son casos ejemplares Moisés en Ex 32 y Nm 14, Amós en Am 7-8 y negativamente Jeremías. Pero antes de tratar de la función profética, he de fijarme en algunas mujeres intercediendo.

a) Ante todo Abigail: carga con la culpa del marido, "ese tonto", aplaca la cólera de David y termina siendo esposa del rey. "La culpa es mía, Señor... Perdona la falta de tu servidora... Que mi señor no tenga que sentir remordimientos por haberse tomado la justicia por su mano" (1 Sm 35) [10]. El triángulo es marido-mujer-un extraño, ofendido por el marido.

b) Al mismo ciclo davídico pertenece Betsabé, que intercede para que su hijo Salomón obtenga la prometida sucesión al trono paterno. En este caso no ha habido pecado ni castigo, pero sí peligro de olvido o usurpación. El triángulo es padre-madre-hijo, con los auxiliares profeta-sacerdote y el grupo rival de Adonías (1 Re 1).

c) 2 Sm 14: la mujer de Tecua intercede a favor de Absalón, desterrado por el fratricidio. Aunque no es la madre física, inter-

9 Recuérdese entre otros el caso del sacerdote Elí con sus hijos, 1 Sm 2. También David con Absalón.

10 "Abigail se hace responsable de la culpa, al mismo tiempo que la niega, declarando irresponsable al marido. El resultado es que no ha habido reato y que Abigail se ofrece como víctima inocente: un castigo de David no sería acto de justicia, sino de crueldad". Del comentario en "Los Libros Sagrados" (Madrid 1973) 131.

pone un esquema ficticio de maternidad y actúa como si fuera "madre" de o en Israel[11]. El resultado es que el padre renuncia a la cólera, perdona a su hijo y le permite volver del destierro.

d) Judit, que representa en su viudez al pueblo desvalido, intercede al Señor por su pueblo. En este caso el pueblo de Betulia no es culpable, aunque los jefes hayan cometido la temeridad de tentar a Dios poniéndole un plazo. El pueblo está sufriendo una prueba dura y ha de soportarla con entereza y confianza[12].

e) A Judit puede hacer compañía Ester, que intercede ante el rey a favor de sus paisanos inocentes[13].

Ninguno de los esquemas coincide con el de Baruc, aunque la mujer de Tecua se acerca algo más. En las historias patriarcales no encuentro figuras femeninas semejantes[14].

Vuelvo a los profetas, porque la Jerusalén de Baruc no sólo intercede ante el padre, sino que exhorta a sus hijos. Los exhorta a aceptar con humildad y compunción el castigo merecido —como Jeremías 27; 29, etc.—; los exhorta a una conversión "diez veces" más sincera e intensa que el pecado —casi todos los profetas exhortan a la conversión, véase Zac 1,4—; los exhorta a esperar en un perdón pleno y una repatriación próxima —como Isaías Segundo, predicador de la esperanza—. Todo esto, unido a la intercesión, significa una función profética[15]. En una época en que "no hay profeta"

11 "Ella es como la madre de Israel pidiendo "¡Sálvanos!"... Y porque participa en la vida de todo el pueblo, se ha atrevido a hablar al rey... El rey con su conducta está atentando contra la vida de un hijo de Israel y contra una madre del pueblo". Idem pág. 217. Es interesante que en el caso presente no haya intervenido la madre de Absalón: ¿no habría sido lo más lógico?
Puede verse también mi artículo: *David y la mujer de Tecua:* Bib 57 (1976) 192-205.

12 Judit increpa y exhorta con acento profético en 8,11-27; después reza en nombre de la comunidad en el cap. 9. Especialmente 8,18 "En nuestro tiempo y hoy mismo no ha habido tribu alguna ni familia, pueblo o ciudad que haya adorado a dioses hechos por manos humanas, como ocurría antaño... Nosotros no reconocemos otro Dios fuera de él... 27 Dios... no nos castiga; es que el Señor, como advertencia azota (mastigoî) a sus fieles".

13 Tanto en el original hebreo como en las adiciones griegas Mardoqueo insta a Ester a interceder ante el rey. En el original hebreo no se menciona culpa alguna de los judíos. En las adiciones griegas, Mardoqueo pronuncia una plegaria penitencial en nombre de sus paisanos, 13,15: "perdona a tu pueblo"; de modo semejante ora Ester, 14,6: "nosotros hemos pecado contra ti". Estas adiciones responden a la mentalidad de Esd 9; Neh 9; Dn 9; Bar 1,15-3,8.

14 Son incluso opuestas la cólera celosa de Sara, Gn 21, o la intriga astuta de Rebeca, Gn 27, aunque ésta recomienda la fuga al hijo.

15 Véase el artículo "Intercesión" en el Indice de temas teológicos de nuestro comentario de *Profetas* (Madrid 1980).

(Sal 74,9; 1 Mac 14,41), Baruc encomienda a la ciudad personificada oficio tan importante. Ella ha de interpretar y explicar los sucesos, con sus consejos ha de acompañar a sus hijos hasta el destierro, para que éste se convierta en medicina, ha de suscitar y avivar la esperanza del retorno. Una función profética tan rica de Jerusalén es aportación original de Baruc.

Me he referido al discurso que pronuncia Jerusalén dentro del poema, es decir, 4,9b-29. La situación se complica porque el poema suena en boca de un personaje anónimo, que se dirige a Israel y a Jerusalén con la misma cercanía y con fórmulas semejantes: "¡Animo, pueblo mío... Animo, Jerusalén (4,5.30)[16]. Su manera de hablar es por varios indicios profética: pronuncia palabras como si fuera la boca de Dios: "pueblo mío" (4,5), "le quitaré la población de que se enorgullece" (4,34); con la misma autoridad habla de Dios en tercera persona. El exhorta a Jerusalén a la esperanza: "Animo, Jerusalén... Mira hacia levante, Jerusalén... Ponte en pie, Jerusalén... Despójate de tu vestido". Pero el anónimo en ningún momento se dirige al Señor Altísimo: eso se lo encomienda a la ciudad afligida y materna. Eso sí, el discurso de la capital queda englobado en la palabra poética del personaje anónimo, que en ningún momento se presenta ni acredita su vocación y misión ni habla de sí —en lo cual se parece a Is 56-66—[17].

Pues bien, la intercesión suele suponer la relativa inocencia del intercesor. Es distinto tomar la palabra como liturgo, en nombre de la comunidad, y confesar conjuntamente el pecado colectivo, o destacarse de la comunidad para interceder por ella. Esto nos lleva al último párrafo de la exposición.

3. *Inocencia*

Jerusalén sufre una especie de viudez: abandono, desolación, privación de los hijos e hijas "los hijos queridos, los niños mimados" (4,16.26). Pero es víctima inocente: sufre sin haber pecado. Ella no confiesa ninguna culpa propia, la voz que pronuncia el poema no la acusa de nada. En el verso 12 da la razón de su sufrimiento: "Si estoy desierta, es por los pecados de mis hijos". A la luz de la tradición profética esta inocencia de Jerusalén es sorprendente.

Es lógico que el intercesor deba ser inocente. Un ejemplo clarísimo lo tenemos en 1 Sm 12, donde Samuel, antes de dirigir la

[16] El autor interpone una voz poética-profética que pronuncia las palabras; esa voz introduce el personaje hablante de Jerusalén. Mediación de segundo grado.

[17] A no ser que tomemos como autenticación profética Is 61,1-3a por sus elementos: envío o misión, servicio de la palabra, unción carismática.

liturgia penitencial del pueblo, hace una profesión de inocencia: "Yo tomo hoy por testigos frente a vosotros al Señor y a su Ungido: no me han sorprendido con nada en la mano". Tampoco Moisés se ha manchado con el pecado del pueblo, pues estaba con Dios en la montaña. Ni Jeremías ni las otras figuras citadas. Abigail cargaba con la responsabilidad, siendo de hecho inocente.

Es decir, no nos extraña, antes lo esperamos, que el intercesor sea inocente del pecado en cuestión. Lo sorprendente es que el intercesor sea Jerusalén. Esto significa apartarse de una larga y venerable tradición.

Oseas 2 la inaugura, presentando la figura de la esposa infiel como símbolo del pueblo. Todavía no establece la ecuación pueblo = capital. ¿Sólo porque actúa en Samaría? Isaías nos introduce en ese modo de hablar: Jerusalén, la esposa antes fiel, se ha vuelto una prostituta; el Señor la purificará para que vuelva a llamarse Villa-Fiel, 1,21-26.

Las Lamentaciones, compuestas bajo la impresión de la catástrofe reciente, prodigan las confesiones o denuncias de culpas de la capital:

1,5 El Señor la ha castigado por su continua rebeldia
1,8 Jerusalén ha pecado gravemente
y ha quedado manchada
1,18 El Señor es justo, porque me rebelé
contra sus mandatos
2,14 Tus profetas no te denunciaban tus culpas
4,6 La culpa de la capital era más grave
que el pecado de Sodoma.

En la segunda Lamentación Jerusalén es invitada a rezar y gritar, pero no como intercesora inocente. La semejanza con Baruc en otros aspectos hace resaltar la diferencia:

Sión madre: Lam 2,22 crié y alimenté
Bar 4,8.11 yo los crié.
Sufrimiento de los hijos, ancianos y niños:
Lam 2,21 Se tienden en el suelo de las calles
muchachos y ancianos
Bar 4,15 no respetaba a los ancianos
ni sentía piedad por los niños.
Ira de Dios: Lam 2,1 el día de su cólera...
2 sin compasión... 3 encendido de ira...
4 derramó como fuego su furor...
6 indignado y furioso.
Bar 4,6 por la cólera de Dios.

Aniquiló: Lam 2,22; desterró Bar 4,19.23s.
Oración de Sión:
Lam 2,18 Grita con toda el alma al Señor, laméntate
19 Levántate y grita de noche
Bar 4,20 Gritaré al Eterno.
Culpa de Sión: Lam 2,14.
Culpa de los hijos: Bar 4,12.

La cuarta Lamentación permite quizá una distinción: Jerusalén no es sujeto, sino recinto del pecado:

4,13 por los pecados de sus profetas y los crímenes de sus sacerdotes que derramaron en medio de ella sangre inocente.

Ezequiel conoce la versión doble. En el cap. 16 la capital es culpable de adulterio y fornicación, 16,1: "Denuncia a Jerusalén sus abominaciones". Por el verso de enlace 16,46, se prolonga el tema en el cap. 23, de las dos hermanas. En el capítulo 22 habla el profeta de los crímenes cometidos en/dentro de Jerusalén: 22,3. 7.9.10.11.12.25.27; pero la denuncia recae también sobre la ciudad culpable, 22,2: "Juzga a la ciudad sanguinaria, denúnciale todas sus abominaciones". Cf. 24,6.9.

Si tomamos Is 40-55 como unidad, también ahí aparece Jerusalén como esposa infiel y culpable, que ha provocado la ira del marido. Nada más comenzar, se enuncia el sentido del destierro, 40,2: "De la mano del Señor ha recibido doble paga por sus pecados". Hacia el final retornan los motivos combinados:

54,6 Mujer abandonada... repudiada...
8 en un arrebato de ira te escondí
un instante mi rostro.

En 51,16 y 52,9 encontramos la ecuación ciudad = pueblo:

"Digo a Sión: Mi pueblo eres tú".
"El Señor consuela a su pueblo,
rescata a Jerusalén" (cf. el consolar de 40,1).

El texto más cercano a Baruc se lee en el capítulo 51: la ira del Señor, el castigo de los hijos, el sufrimiento de la madre:

51,17 bebiste de la mano del Señor
la copa de su ira...
20 tus hijos yacen desfallecidos...
repletos de la ira del Señor.

El destierro de los hijos se menciona en la unidad siguiente, 52,4s. También se puede advertir el parentesco con la segunda Lamentación.

En Is 56-66 domina el tema y tono del consuelo, y es lógico que no se mencione el pecado de la ciudad.

Podríamos seguir con Jeremías, p.e., 4,30s; 21,13s; 22,20-23. También Sofonías 3,1-8.

Frente a esta cadena solidísima de tradición, la inocencia de Jerusalén, aunque no enunciada formalmente en el poema de Baruc, es una novedad excepcional, que los comentadores no han observado ni señalado.

Unos movidos por el juicio de la falta de originalidad en el libro. Otros por dejarse llevar de la tradición profética, que descargan sobre Baruc. Ya Eichhorn señalaba "el afán de imitar". Fritzsche lo llamaba "centón" y notaba "la falta de productividad profética" en la época de composición del libro [18]. Este juicio sumario, casi sumarísimo, se atenía a apariencias bastante llamativas sin examinar detenidamente los hechos. Muchas veces un poeta, tratando un tema tradicional y empleando recursos sabidos, introduce su pensamiento original con un quiebro, un sesgo, un silencio. Casi un contrabando para aduaneros indolentes, un guiño para lectores vigilantes. Algunas frases de comentadores nos ayudarán a apurar el hecho.

Ya que Teodoreto entre los Padres y Cristóbal de Castro en el siglo XVI nos defraudan tan conspicuamente, empiezo por Maldonado, comentador penetrante y sobrio de los profetas:

> "No llama a Jerusalén urbe [el recinto material edificado], a la que no pueden afligir [porque incapaz de sentir]; no la llama ciudad [ciudadanía, conjunto de la población], pues ella había pecado; la llama Iglesia, que los dio a luz espiritualmente y los nutrió con la leche de la ley. Llama padre a Dios y madre a la Iglesia, eso que se refiere a la Sinagoga. Y ahora vienen los modernos herejes y se burlan de nosotros porque llamamos madre nuestra a la Iglesia Católica".
>
> [comentando 4,12] "No padece porque no tenga a Dios como padre y protector, sino, porque habiéndolo ofendido, sufre un castigo temporal".

Maldonado ha observado bien la imagen familiar, padre y madre. ¿De dónde saca que la ciudad-madre ha ofendido a Dios con su pecado? No del texto de Baruc, sino del pensamiento profético tradicional. Ha caído en la trampa [19].

[18] Puede consultarse la introducción de Kneucker.

[19] A Lapide parece depender de Maldonado: "Jerusalem vocat non civitatem et cives, hi enim peccaverant et contristaverant Jerusa-

A distancia de más de un siglo Kneucker sigue siendo el comentario indispensable. No deforma, pero tampoco llama la atención sobre el hecho: "La santa capital del reino es introducida como mujer y madre... La habéis afligido con vuestros pecados".

Un cuarto de siglo antes de Kneucker publicó su comentario Reusch. Este autor se plantea de algún modo la cuestión y recurre a una distinción no fácil de aceptar:

"Se menciona aquí Jerusalén especialmente como la Santa Ciudad, morada del templo, o sea, como representante de la Iglesia de la vieja alianza. En tal sentido, el pecado del pueblo que provocó la destrucción de Jerusalén, era también un pecado contra Jerusalén. Una personificación de la Ciudad Santa como madre y educadora del pueblo no se encuentra en otros pasajes; como representante del estado judío y de la Iglesia de la vieja alianza, aparece también en Tob 13,9 y Judit 13,4. La personificación de Jerusalén en las Lamentaciones se parece algo a la de aquí, sólo que allí no aparece como representante de la Iglesia, sino del pueblo" [20]

Creo que el autor distingue tres realidades o aspectos: el pueblo o población de la capital y el reino, el estado o administración central de la nación, la comunidad sacra centrada en el templo. Jerusalén, como representante del pueblo o de sus gobernantes, sería culpable; como personificación de la comunidad sacra, sería inocente. La distinción creo que no responde a los datos bíblicos. Puede ser útil como ejemplo de esfuerzo por distinguir aspectos diversos en un lenguaje poético no tan diferenciado.

Es verdad que en el texto de Baruc, como en otros de Isaías, se distinguen poéticamente la ciudad personificada como esposa y madre y la población como sus hijos. En Isaías y en otros la esposa ha sido infiel, los hijos rebeldes. En Baruc los hijos han sido rebeldes, la esposa es inocente.

4. *Tobías 13 y Ef 5*

Un verso de Tob 13 quizá presente la misma concepción.

El "quizá" está bien justificado. Porque el capítulo 13 del libro de Tobías ofrece problemas de difícil solución.

Ante todo el problema del texto, dada la diferencia entre los manuscritos AB y S. El S, superior en diversos aspectos, muestra una laguna en el verso que nos interesa. Rahlfs ha optado por ofre-

lem; sed Ecclesiam quae eos in fide, lege et cultu Dei nutriverat. Sicut enim Deum vocat patrem, ita Synagogam vocat matrem Judaeorum".

20 De Tobías 13 me ocuparé más abajo. La referencia a Jdt 13,4 es poco significativa: "Señor, Dios Todopoderoso, mira ahora benévolo lo que voy a hacer para exaltación de Jerusalén".

cer íntegros los dos textos superpuestos. En mi traducción con comentario opté por una conflación de textos, buscando lo complementario y dando preferencia a S. Pero comprendo que haría falta una versión razonada, distinguiendo la atribución correspondiente de los versos[21].

Otro problema nace del carácter compuesto del capítulo. En 9b el poema toma otro rumbo: se puede sospechar una adición posterior o una composición secundaria de piezas antes autónomas. Por otra parte hay algunos elementos comunes en las dos partes y se puede descubrir cierta coherencia, como de un díptico. Esto lo corrobora una comparación con Baruc.

El verso que nos interesa suena así:

13,9b Ierosolyma polis hagia
mastigosei epi ta erga tôn hyiôn soû
kai palin eleēsei tous hyious tôn dikaion.
Jerusalén, ciudad santa,
él te azotó por las obras de tus hijos
pero volverá a apiadarse de los hijos de los justos.

Bar 4,12 eremothen dia tas hamartias tôn teknon mou.

Tal como suena el verso de Tobías, la equivalencia es patente: la causa de los sufrimientos de la capital son las malas acciones de sus hijos. La equivalencia de los versos se aloja en otra serie de correspondencias entre ambos textos. También en Tob 13 hay confesión de pecados, con el dudoso verbo *exomologeo*, invitación a la conversión (6.8), invitación a la esperanza del pueblo y la capital, en movimiento creciente, la maldición de los enemigos (14), el destierro (12), Dios como padre (4). Una comparación sistemática y detallada de Tob 13 con Bar 4,5-5,9 aclararía recíprocamente ambos textos e iluminaría la espiritualidad de la diáspora.

Con todo, quedan varias dudas. La primera es el sentido del verbo *exomologeo*. De ordinario traduce el hifil de ydh, con valor de reconocer, dar gracias, alabar. Así en Crónicas, Salmos, etc.; también en Tob 12,6.20.22 y 14,2.6. Puede traducir el hitpael de *ydh*, con significado técnico de confesar pecados (con el complemento *hamartia* explícito o no): Dn 9,4.20, típica confesión de pecados posexílica. El verbo lo encontramos en Tob 13,5.7.8.10.11. Dado el carácter penitencial de la primera parte, exomologeo podría significar confesar el pecado hasta 10a. Pero resulta que 11 comienza

[21] Frank Zimmermann, *The Book of Tobit* (Nueva York 1958): "Our inevitable conclusion is that we must make use of both versions. Therefore an eclectic text, based on S, BA and C, aiming to reproduce the Tobit story as completely as the Greek, our oldest source, affords, is imperative methodology" (p. 41).

con el mismo verbo dirigido a la ciudad: si conserva ahí el sentido penitencial, entonces también la ciudad es culpable.

El verbo *mastigo* puede responder a un hebreo *nkh* o *ng'* y no implica necesariamente culpa: Dios puede azotar o herir para poner a prueba (así en Judit 8). La lógica del verso favorece ésta interpretación, ya que se aduce expresamente la causa ajena. Las obras o acciones de los hijos son malas acciones: quizá responda al hebreo *m'llym*.

El título de Ciudad Santa equivale a consagrada, no arguye inocencia. Puede provenir de Is 48,2; 52,1; Neh 11,1.18. La consagración se funda en el monte del templo; por eso es mucho más frecuente la expresión Monte Santo.

Finalmente en Tob 13 ni el protagonista ni la ciudad interceden por los desterrados.

La Vulgata toma partido de modo categórico, como se ve por la correspondencia de dos versos:

13,5 Ipse castigavit nos propter iniquitates nostras...
11 Jerusalem, civitas Dei, castigavit te Dominus in operibus manuum tuarum.

Con todas estas salvedades, me inclino a pensar que Tob 13,10b es compañero de Bar 4,12[22].

Más interesante es la proyección de Bar o de ambos hacia Ef 5,27: la Iglesia sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e inmaculada. Es verdad que eso sucede después de la purificación, *hagiase, katharisas*. Ahora bien, una vez purificada, el matrimonio con el Señor la ha consagrado para que sea inmaculada, sin mancha ni arruga. ¿Cómo se concilia ese ideal con la realidad de la Iglesia que conocemos y de la que formamos parte?

El problema de la santidad de la Iglesia sigue preocupando a teólogos o turbando a cristianos reflexivos. H. U. von Balthasar ha estudiado históricamente la paradoja, en un trabajo de 130 páginas, riquísimo de citas patrísticas y medievales. Modelo de quehacer teológico[23].

En el apartado final, "El tema de la Sulamita. Negra soy, pero hermosa", resume varios intentos de resolver la paradoja: la distinción entre un elemento formal impecable (lo sacramental e institucional) y otro material (el pueblo); o la distinción entre diver-

[22] La relación del Salmo de Salomón 11 con el final de Baruc no aporta nada al tema. Puede verse R. Pesch, *Die Abhängigkeit des 11 salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruc:* ZAW 67 (1955) 251-263.

[23] *Ensayos Teológicos,* II. Sponsa Verbi (Ed. Cristiandad, Madrid 1964).

sos miembros de la única Iglesia (apóstoles, mártires, etc.); la distinción entre la Iglesia presente y la escatológica; finalmente, la realización ejemplar de la santidad por parte de María.

Colocada en este contexto, la aportación de Baruc para una eclesiología creo que no es desdeñable.

English Summary

The great novelty of Bar 4 is the introduction of an innocent Jerusalem who acts as intercessor. In the poem God is the father of the community, while Jerusalem is its mother. Both father and mother are involved in the education of the children (Prv); the punishment of the rebellious children is the responsibility of both father and mother (Dt 21; Zac 13) or of the father (Dt 13). As pater familias God is ready to punish unless someone intercedes. Jerusalem undertakes this role of intercessor and fulfills it in the manner of the prophets by praying for the children, advising them, and exhorting them. As examples of intercessors we recall Abigail, Bathsheba, the woman from Tekoa (2 Sm 14), Judith, and Esther. Because intercession requires that the intercessor be innocent, Jerusalem is presented as innocent, something that is quite contrary to the well-established prophetic tradition. The only text that sounds similar to Bar 4 is Tob 13, a dubious text. The concept is taken over by Eph 5, 27, where the text talks about the Church that is without stain. The text of Baruch can be useful for Ecclesiology.

LUIS ALONSO SCHÖKEL SJ

vos miembros de la única iglesia esposa, mártires, etc.; la distinción entre la Iglesia presente y la escatológica; finalmente, la realización ejemplar de la santidad por parte de María.

Colocada en este contexto, la aportación de Barth para una eclesiología creo que no es desdeñable.

English Summary

The great novelty of Isa 4 is the introduction of an innocent Jerusalem who acts as intercessor. In the poem God is the father of the community, while Jerusalem is the mother. Both father and mother are involved in the education of the children (Prv 1,8), the punishment of the rebellious children is the responsibility of both father and mother (Dt 21; Eso 19) or of the father (Dt 17). As paterfamilias God is ready to punish unless someone intercedes. Jerusalem undertakes this role of intercessor, as others do in the mainstream of the prophets by praying for the children, accusing them, and exhorting them. As examples of intercession one recall Abigail, Bathsheba, the woman from Tekoa (2 Sm 14), Judith, and Esther. Because intercession requires that the intercessor be innocent, Jerusalem is presented as innocent, something that is quite contrary to the well-established prophetic tradition. The only text that is similar to Isa 4 is Tob 13, a difficult text. The contrary is that met by Ezk 9, 27, where the text talks about the Church that is without stain. The text of Baruch can be used for Ecclesiology.

Luis Alonso Schökel, S.J.

TEXTE, MASSORES ET FACSIMILE DU MANUSCRIT D'ALEP

On peut déterminer trois étapes importantes dans notre accès au texte tibérien classique selon la tradition des Ben Asher: la publication de la Bible massorétique de Ben Ḥayim en 1524-25, l'édition du texte du ms de Leningrad B 19a par P. Kahle en 1937 et la publication du facsimilé du manuscrit d'Alep (= A) par M. H. Goshen-Gottstein en 1976.

Il est assez généralement admis que A est le meilleur témoin de l'état final de l'oeuvre du massorète Aaron ben Asher. Avant la publication du facsimilé de ce ms, A. Diez Macho (Manuscritos 109) rappelait que l'on doit "faire preuve de précaution lorsque l'on parle de textes massorétiques purs, y compris ceux des Ben Asher. Les textes qui nous paraissent purs peuvent avoir été simplement laborieusement 'épurés' par les maîtres de la massore, en éliminant des formes massorétiques traditionnelles qui ne s'accordaient pas avec un texte hébreu que le massorète ponctuait". De son côté, M. Breuer (Codex XVIII, n. 1) déclarait que A est "le seul manuscrit sans erreur, pour autant que le texte et les notes massorétiques sont concernés", affirmation qu'il nuançait d'ailleurs (ibid. 140) en relevant 7 cas, dans les Nebiim, où le texte de A s'oppose à la massore.

Nous voudrions montrer ici par quelques exemples que le texte de A, tel qu'il nous est livré par le facsimilé, ne constitue pas le dernier mot de l'oeuvre d'Aaron ben Asher, mais d'abord que ses massores nous apportent certaines données permettant, pour les Nebiim, d'améliorer le contenu de son texte sur d'autres points que les 7 relevés par Breuer, et ensuite que les photos assez imparfaites de la fin du Deutéronome publiées entre les pp. 16 et 17 de Textus 1 (1960) permettent d'espérer tirer d'une lecture directe de A des données qui diffèrent de celles qu'offre le facsimilé.

I. LE TEXTE ET LA MASSORE

Il arrive à A d'offrir des vocalisations facilitantes qui contredisent sa propre massore. Ainsi, en 1 S 19,17 (où il fait porter sur שלחני une mp désignant cette forme comme hapax), il vocalise le 'ḥet' avec un ṣéré. Or, la Bible contient 4 autres emplois de

cette forme de l'impératif m. sg. piél de ce verbe suivi du pronom suffixe 1e p. sg. avec un ṣéré comme voyelle de liaison (Gn 30,25; 32,27; 1 S 20,29; 1 R 11,21). De fait, cette qualification de hapax doit porter ici sur une vocalisation ḥireq du 'ḥet', vocalisation qu'attestent d'ailleurs ici le ms de Leningrad et celui du Caire en l'indiquant tous deux comme hapax.

Parfois, c'est le texte consonantique offert par A qui contredit sa massore. Ainsi, en Ez 37,10, A lit ויהיו avec un 'hé'. Si on la compare à la graphie du 'ḥet' de ויחיו sur quoi s'achève le vs 9, la lecture d'un 'hé' est ici certaine. Cependant, cette leçon est contredite par la massore 'hapax' qui l'affecte, mp qui ne peut porter que sur la leçon avec 'ḥet' (sur laquelle elle porte d'ailleurs dans le ms du Caire), alors que la leçon avec 'hé' est très fréquente. Notons qu'en ces deux cas les leçons du facsimilé sont appuyées par Breuer qui manifeste sa surprise (Nebiim 501 et 503) devant ces deux leçons qu'il n'adopte pas en son édition.

Il existe plusieurs cas où le scribe de A est seul ou presque seul à écrire un 'bet' alors que la quasi-totalité de la tradition massorétique écrit un 'kaf'; et cela sans qu'aucune seconde main n'ait corrigé:

1) En Jos 10,14, il écrit ביום . Le témoignage du facsimilé sur le 'bet' initial est clair et Breuer (Nebiim 500) l'a lu aussi. Or la mp de A désigne comme hapax la séquence constituée par ce mot et ההוא qui le suit. Or cette note massorétique ne peut concerner que la séquence כיום ההוא qui porte d'ailleurs cette mp 'hapax' ici dans le ms de Leningrad et dans celui du Caire. En effet, ביום ההוא constitue une séquence extrêmement fréquente. La leçon offerte ici par le texte de A constitue donc, comme dans les deux cas précédents, une facilitation évidente, facilitation en laquelle A se trouve ici associé au ms Kenn 182 (XIVe siècle) dont Kennicott (Dissertatio Generalis 87, note) a relevé un certain nombre de leçons fantaisistes.

2) En Jg 7,17, A écrit באשר, le témoignage du facsimilé étant, ici encore, confirmé par Breuer (Nebiim 500). Aucune note massorétique n'y est offerte sur ce mot, alors que la tradition textuelle du TM semble unanime pour attester ici un 'kaf' initial. Notons que dans les autres endroits où la partie de A qui nous a été conservée porte באשר ce mot y est affecté d'une mp "15" (Jg 5,27; 17,8; 1 S 23,13; 2 R 8,1; Is 47,12; 56,4) ou bien d'une mp "2 en début de verset" (Rt 1,17). Ginsburg (Massorah IV 136) dit que la note massorétique mentionnant les 15 emplois de באשר est "l'une des plus anciennes et des plus populaires". Il semble qu'en aucun de ses états connus elle n'inclut Jg 7,17.

3) En Jos 15,61, le facsimilé, confirmé par la lecture de Breuer (Nebiim 500), offre וסכבה , s'accordant en cela avec l'édition princeps de la Bible (Soncino 1488); alors que presque tous les autres témoins ont un deuxième 'kaf' à la place du 'bet'. Ici, la mp 'hapax' ne permet pas de trancher entre ces deux formes dont chacune serait unique dans la Bible.

4) En Jos 8,8, l'édition Soncino 1488 se singularise encore en donnant בתפשכם , alors que les autres témoins ont un 'kaf' à la place du 'bet' initial. Ici, le facsimilé de A offre une situation difficile à interpréter. En effet, le bas de la colonne centrale de la pl. 19 du facsimilé offre une écriture lourde et hésitante qui contraste avec l'écriture ferme de la plupart des pages. Il semble que ce bas de colonne a été réécrit. De cette réécriture, on a pour indice que les remplissages de fin de lignes n'ont pas été réécrits par le deuxième scribe, parce qu'ils sont dénués de sens. Ils demeurent donc avec le graphisme effacé qui a forcé le deuxième scribe à réécrire le texte biblique. Le même phénomène peut être observé dans les planches 22, 23, 34, 35, 38, 39, 71, 74, etc. Or, le scribe qui, dans la pl. 19, a réécrit le mot qui nous occupe semble avoir corrigé en 'kaf' un 'bet' dont le talon apparaît encore dans un tracé pâle et plus ancien. D'ailleurs, Breuer (Nebiim 500) précise qu'il lui semble lire ici sur le manuscrit un 'bet'. Mais il se peut aussi que, sur ce point, la retouche soit liée à la réalisation du facsimilé.

II. LE TEXTE ET LE FACSIMILÉ

Le facsimilé publié par Goshen-Gottstein est certes une réalisation splendide. L'écriture se détache si nettement sur le fond que la lecture est d'ordinaire très aisée. On rencontre pourtant des cas où cette aisance est trompeuse et où le facsimilé nous laisse dans l'incertitude sur le contenu réel de A. C'est ce que nous voudrions montrer à partir d'exemples précis, dans l'espoir que le volume de commentaires annoncé dissipera les difficultés que nous soulevons. Il importe de remarquer d'abord que ce facsimilé a été réalisé par une double impression: en bistre clair pour le fond et en sépia foncé pour les signes graphiques. On rencontre de rares cas où les deux impressions se superposent mal (par exemple, pl. 60, 61, 384 ou pl. 566 en haut à droite, ou pl. 588 en bas à droite), mais en général la surimpression est bien réussie et aboutit à un résultat bien contrasté.

1. *Les omissions de l'impression foncée*

Ce procédé de double impression a cependant forcé souvent les éditeurs, en des cas où le fond était très sombre, à renoncer à faire usage de la seconde impression en sépia foncé, afin d'éviter des empâtements comme celui qui apparaît dans le coin inférieur externe de la pl. 113. C'est ce dont on peut se rendre compte en comparant les planches photographiques données en Textus 1 avec le facsimilé édité:

— En Dt 33,7, le 'mem" de ויאמר est absent dans l'impression foncée du facsimilé et se confond avec une tache dans l'impression claire, alors qu'il est clairement visible en Textus.

— Textus permet de lire en marge de את־השמים ואת־הארץ de Dt 30,19 une mp "13" qui porte sur la séquence de ces mots et correspond à la mm du ms de Leningrad (Weil § 3139). Dans la marge du facsimilé, rien ne correspond à cela dans l'impression foncée, alors que l'impression claire laisse deviner le 'yod' et le 'gimel' confondus avec une tache.

— En bas de la deuxième page conservée de A, une mm porte sur ולהשמיד de Dt 28,63. Au début de la deuxième ligne de cette mm, la planche correspondante de Textus permet de constater que la première moitié du mot ויהי manque dans l'impression foncée du facsimilé, alors qu'on la devine dans l'impression claire.

Ailleurs, une comparaison avec l'apparat critique de HUB nous livre des données que le facsimilé ne suffirait pas à nous fournir. Prenons pour exemple le coin inférieur externe de la pl. 214 du facsimilé. On devine en marge deux notes de mp qui ne figurent que dans l'impression claire. HUB (pp. 27 et 28) nous précise qu'il s'agit d'un 'gimel' et d'un 'zaïn'. Puis, dans ce même coin, le photographe du facsimilé a omis de rabattre un morceau de peau dont HUB nos indique qu'il recouvre les 2e, 3e, 4e et 5e lettres de והיה ביום (Is 7,21) ainsi que les deux premiers mots et l'avant-dernier d'une mm que HUB édite en entier (p. 27). HUB a pu lire des mots dont les voyelles et les accents sont difficilement discernables dans l'impression claire qui nous est seule donnée par le facsimilé dans les coins inférieurs internes des pl. 214, 215 et 216, ainsi qu'en certaines parties des pl. 218, 219, 230 et 231.

Il y a cependant des endroits où le contraste entre l'écriture et la peau semble satisfaisant et où on comprend mal pourquoi l'impression foncée a été omise. C'est le cas, par exemple, dans le coin inférieur interne de la pl. 307, dans la mm inférieure centrale de la pl. 296 ou dans une partie des mp de la marge droite de la pl. 371.

L'impression en bistre clair peut parfois suffire pour nous attester des variantes intéressantes de A. Ainsi, en 1 S 8,20, à l'intérieur d'une zone où une tache a obligé à omettre l'impression foncée pour 34 lettres, on peut remarquer la graphie pleine מלכינו que Breuer (Nebiim 501) confirme en attestant la vocalisation du singulier (qui n'est pas lisible sur le facsimilé). Or les mss du Caire et de Leningrad s'accordent ici avec les éditions de Leiria (1494), de Felix de Prato (1517) et de Ben Ḥayim (1525) sur la graphie défective; alors que la graphie pleine de A se retrouve dans le ms Reuchlin des Prophètes, celui de Berne, le ms Paris BN hébr 2, l'édition princeps des Prophètes (Soncino 1485), l'édition princeps de la Bible (Soncino 1488) et l'édition de Brescia (1494).

L'absence d'une ou de plusieurs lettres dans l'impression foncée ne risque pas d'entraîner une fausse interprétation parce que l'espace laissé vacant témoigne assez clairement de cette absence et l'impression claire permet de situer la lettre manquante et même souvent de la deviner. Il en va de même pour les absences de voyelles. Ainsi, en Dt 34,9, le facsimilé a omis l'impression foncée sous le 'kaf' de חכמה où l'impression claire laisse apparaître une tache. La planche de Textus nous confirme que l'opacité de cette tache est capable de dissimuler le shewa dont Breuer (Nebiim 500) n'a pas constaté qu'il soit absent.

2. *Omission de certains dagesh*

L'absence de certains dagesh pose un problème plus délicat:

— Ainsi, en Dt 32,11, l'impression foncée ne place pas de dagesh dans le 'kaf' initial de כנפיו où l'impression claire laisse apparaître une petite tache. Cependant la planche de Textus semble permettre d'y discerner un dagesh.

— En Is 5,28, la même situation se présente dans le 'kaf' initial de כסופה. Ici, c'est HUB qui nous atteste que la tache de l'impression claire inclut un dagesh non retenu par l'impression foncée.

— Ailleurs, par exemple en Dt 32,51, nous ne possédons aucune trace précise du dagesh omis par l'impression foncée dans le 'taw' de מעלתם. Cependant, l'opacité de la tache attestée par la planche de Textus nous permet d'en supposer la présence.

— Ce sera donc souvent la simple présence d'une tache bistre dans l'impression claire qui nous permettra de supposer qu'un dagesh peut n'avoir pas été repris dans l'impression foncée. C'est le cas pour le second 'nun' de בצעננים en Jos 19,33, pour le 'bet' de הבעלים en Jg 2,11, pour le 'bet' initial de בלהב et le 'taw' de

ואשתו en Jg 13,20, pour le 'lamed' de והלחם en 1 S 18,17, pour le 'nun' du premier mot de 1 S 20,21, etc.

3. *Mutilation de lettres ou de signes*

Parfois, l'omission de l'impression foncée n'a été que partielle, ce qui a eu pour résultat une mutilation faisant changer un signe de signification. Nous avons déjà noté cela pour le 'bet' de בתפשכם en Jos 8,8, ce 'bet' ayant été réécrit en 'kaf', leçon que l'on attend d'ailleurs ici. De même, le talon du 'bet' de ואבץ en Jos 19,20 est discernable dans l'impression claire, alors qu'il a été omis dans l'impression foncée, donnant à cette lettre l'allure d'un 'kaf'.

L'impression foncée a respecté la barre horizontale de certains qameṣ en omettant leur point inférieur, ce qui leur donne l'allure d'un shewa. Les planches de Textus permettent de corriger cela pour le 'kaf' de ירפך en Dt 31,8 et pour le 'dalet' de ודשן en Dt 31,20. Il faut inférer que la même mutilation a eu lieu pour le qameṣ de ללכת en 2 Ch 34,31.

Parfois, l'impression foncée, ayant mutilé des signes constitués de plusieurs points, engage à tort à interpréter en ḥireq un shewa (en הלוך de Is 3,16 où HUB 13 atteste le shewa) ou un qibbuṣ (en פקדתי de Is 38,10 où HUB 167 atteste le qibbuṣ). En ce dernier cas, la mutilation risque de faire lire cette forme comme un piél. En 1 S 8,2, le fait que Breuer (Nebiim 591) n'ait pas noté de variante amène à lire en séré le point unique qui figure sous le 'nun' de משנהו. Mais que signifie le second point qui y surmonte le point diacritique du 'shin'?

Parfois, les retouches apportées à l'impression foncée ont abouti à la déformation de certaines lettres. Ainsi le 'ḥet' de ויזבחו en 1 S 6,15 a pris l'allure d'un 'samek' et il en va de même du premier 'hé' de וביהודה en Jos 19,34.

Il est difficile de reconnaître un 'yod' dans l'espèce de gros 'waw' qui a été extrait de l'empâtement final de שרעפי en Ps 94,19 ou en celui qui est issu de la finale de רגלי en 2 S 10,6.

4. *Création de lettres ou de signes*

Mais une caractéristique plus inquiétante de ce facsimilé tient au fait que le maintien de certaines parties des empâtements de l'impression foncée a abouti à la création de lettres ou de signes graphiques qui, en réalité, ne semblent pas figurer dans le ms A.

Prenons d'abord un exemple aisément contrôlable dans la première page conservée de A. Le témoignage de Textus et celui d'une mp nous aident à y corriger l'impression. Il s'agit de la lettre 'hé' qui achève Dt 28,43. Cette lettre apparaît dans la planche de Textus comme recouvrant une tache de la peau, mais la lettre y est clairement distincte et suivie d'un point indiquant le sof pasuq. Or, dans l'impression foncée du facsimilé, elle semble suivie d'un 'yod' à quoi rien ne correspond dans la planche de Textus et qui n'aurait d'ailleurs aucune signification dans cette position. De plus, une mp atteste que ce mot figure deux fois en sof pasuq. En Pr 15,24 (où מַטָּה apparaît pour la seconde fois en sof pasuq), A offre une mp attestant que ce mot figure trois fois en cette position; une mm y précisant qu'il est deux fois avec dagesh (Dt 28,43 et Pr 15,24) et une fois avec raphé (Ps 60,4). Nous avons donc des arguments solides pour éliminer ce 'yod' créé à partir de l'empâtement de l'impression foncée.

En Jg 8,15, c'est un raphé que le facsimilé offre en concurrence avec le dagesh de עַתָּה, sur le bord d'une tache attestée par l'impression claire. Est-il issu d'une mauvaise retouche, ainsi que les dagesh que le facsimilé nous offre dans le 'bet' de ויעבד en Jos 24,31 ou dans le 'qof' de לקול en 1 S 15,1? Sur ces points, le facsimilé nous laisse dans l'incertitude. En effet, en Jos 15,54 où le facsimilé offre un dagesh inattendu dans le 'ṭeṭ' de וחמטה, à l'intérieur d'une tache de l'impression claire, Breuer (Nebiim 500) atteste qu'il lit ce dagesh en A. Or, Breuer est mentionné par Goshen-Gottstein (Codex 162) comme ayant eu accès direct à A.

Il est cependant évident que les éditeurs du facsimilé ont dû retoucher la photographie très contrastée qui a servi de base pour l'impression en sépia foncé, en en éliminant tous les noirs qui étaient motivés par des taches et en ne retenant que ceux qui correspondaient à des signes graphiques. On peut se demander si, dans cette sélection délicate, ils ne se sont pas laissés influencer parfois par la forme courante du TM ou par la massore de A. Ainsi, Breuer (Codex 140, n. 3 et Nebiim 501) précise que A semble insérer un 'yod' après le 'shin' de ישנה en 1 R 3,20. Aussi a-t-il dû se séparer de A lorsqu'il a choisi de donner la forme défective dans le texte de son édition. Cependant, si l'on consulte le facsimilé édité, on n'y découvre pas trace de 'yod'. Le 'shin' et le circellus qui le surmonte, le 'nun' avec le zaqef et le qameṣ, ainsi que le 'hé' final sont même spécialement distincts dans l'impression foncée, ce qui contraste d'ailleurs avec le ṣéré sous le 'shin' et le point diacritique de cette lettre, signes dont on ne peut discerner que de faibles traces dans l'impression claire. En outre, le 'hé' final que nous offre l'impression foncée laisse après lui un

vide exceptionnellement large. Enfin, dans l'impression claire, on croit distinguer un autre zaqef à gauche de celui qu'offre l'impression foncée (à moins qu'il ne s'agisse d'une impression par transparence du zaqef de הארץ, en 1 R 5,14, qui doit se situer à peu près au revers de ce signe).

Ce que nous avons déjà décelé des initiatives du retoucheur de ce facsimilé nous oblige à nous demander si ce qui nous est livré ici est bien ce que Breuer y a lu ou si trois lettres n'ont pas été redessinées avec omission d'un 'yod'. En tout cas, la forme défective a ici l'appui de la mm figurant en haut de la même page, mm attestant que ce mot est écrit *defective* ici et en Ct 5,2 (où A ne nous a pas été conservé). La leçon avec 'yod' (que Breuer croit lire en A en 1 R 3,20) correspond aux données que le ms de Leningrad B 19a exprime dans la mm qu'il offre sur Ct 5,2 (Weil § 3676). Il y précise en effet que ce mot est écrit *defective* en Ct 5,2 et *plene* en 1 R 3,20, ajoutant à cela que les orientaux l'écrivent *defective* en ces deux endroits. Cette dernière indication est confirmée par la liste des divergences entre orientaux et occidentaux que ce même ms de Leningrad offre dans ses massores finales et où il explique que les orientaux lisent ישנה *defective* en 1 R 3,20, alors que les occidentaux y lisent ישינה *plene*. Ces indications n'empêchent pas ledit ms d'écrire cette forme *defective* aussi bien en 1 R 3,20 qu'en Ct 5,2. Quant au ms du Caire des Prophètes, lui aussi écrit en 1 R 3,20 cette forme *defective*, mais il y donne une mm prétendant qu'elle s'écrit *defective* en 1 R 3,20 et *plene* en Ct 5,2. On rencontre donc trois massores divergentes sur ce point dans les trois mss que l'on considère d'ordinaire comme les témoins les plus fidèles du texte tibérien classique.

5. *Désaccord entre des lectures de Breuer et des données du facsimilé*

Nous avons donc constaté à deux reprises (à propos de Jos 8,8 et de 1 R 3,20) que l'impression foncée du facsimilé n'a pas retenu certaines particularités qui avaient surpris Breuer dans son déchiffrement de A. Il en va de même en d'autres endroits. Par exemple, en 2 S 7,10, Breuer (Nebiim 501) dit lire en A un meteg sous le 'yod' initial de יסיפו. Le facsimilé, parfaitement net ici, n'en porte pas trace. En 1 R 4,7, Breuer (ibid.) dit lire en A un dagesh dans le premier 'lamed' de וכלכלו . Ici aussi, le facsimilé très net n'atteste pas ce dagesh. En Jr 12,16, Breuer (Nebiim 502) dit lire en A, sous le 'lamed' de la seconde occurrence de להשבע, un meteg. Ici encore, rien de semblable n'apparaît dans le facsimilé pourtant très net. En Jr 42,2, Breuer (Nebiim 503) dit lire en A un

maqqef après נשארנו. Il n'y a pas trace de cela dans le facsimilé parfaitement net. En Ha 2,7, Breuer (Nebiim 504) dit lire en A un dagesh dans le 'qof' de ויקצו. L'impression foncée a été omise dans le facsimilé pour les deux premières lettres de ce mot. Mais elle est présente pour le qof et son shewa, en exprimant très finement les restes de l'encre qui s'est écaillée. Or, aucune trace d'encre n'apparaît à l'intérieur du 'qof', ni dans l'impression foncée, ni dans l'impression claire. En Ez 29,7, Breuer (Nebiim 503) dit lire en A כתפשם, alors qu'il corrige le 'kaf' en 'bet' dans son édition, conformément à la leçon courante du TM. Or, le facsimilé offre pour cette lettre le talon qui caractérise le 'bet', ce talon y étant même plus haut qu'il n'est d'ordinaire.

Que penser de tous ces cas où le témoignage du facsimilé est limpide et où Breuer semble avoir lu en A autre chose? Seule une consultation directe de A permettrait de répondre.

6. *Lettres redessinées*

Nous avons dû évoquer l'hypothèse que certaines lettres du facsimilé aient été redessinées par le retoucheur de l'impression foncée. Voici, à l'appui de cette hypothèse, deux exemples empruntés aux massores de A.

1) Dans la pl. 317 du facsimilé, on ne note aucun décalage entre l'impression sépia foncé (qui est très nette) et l'impression bistre clair (qui est plutôt pâle pour le fond et inapparente pour les signes graphiques). Or, l'impression claire témoigne d'une mutilation des bords de ce folio (ce que confirme l'impression claire dans la pl. 318 qui nous donne le revers de cette page et où des traces de déchirure apparaissent à l'extrémité inférieure de la lacune). Or l'impression foncée de ל̇ dans la mp portant sur עבריו (en Jr 49,32) se situe principalement dans la lacune marginale. Se situent également en partie dans la lacune marginale l'impression foncée du 'bet' de la mp portant sur la séquence יבוא שם (en Jr 49,36) et, au revers, celle du 'gimel' de la mp portant sur בל (en Jr 50,2). Deux interprétations de cela s'offrent à l'esprit: ou bien la photo contrastée servant de base à l'impression foncée a été prise avant la mutilation de la marge, ou bien ces lettres ont été partiellement redessinées. Le fait qu'aucune mp ne corresponde au circellus qui surmonte בראשית en Jr 49,34 rend la seconde hypothèse plus probable que la première.

2) Le coin supérieur externe de la pl. 185 nous offre un fragment presque entièrement déchiré. Il a subi une rotation qui se traduit par un écartèlement de l'impression foncée pour le sommet des lettres de la fin de la première ligne de la troisième colonne.

Le centre de rotation se situant à l'extrémité de la fente verticale de droite, un certain déplacement devrait se faire sentir dans les parties inférieures des lettres de la première ligne de la mm qui surmonte cette colonne. Or, la partie inférieure du 'kaf' final par lequel l'impression foncée de cette ligne s'achève est parfaitement d'aplomb. L'explication la plus naturelle de cela serait qu'elle ait été redessinée.

* * *

Tout en admettant que plusieurs des difficultés que nous venons de soulever proviennent du procédé d'impression choisi pour réaliser le facsimilé et que d'autres peuvent venir du fait que Breuer serait dépendant de mauvaises photographies, ou aurait commis quelques erreurs dans ses relevés, il semble pourtant que nous devions mettre un léger bémol à l'affirmation enthousiaste de Breuer que nous citions au début de cet article. Il paraît nécessaire aussi de soulever certaines questions à propos de la fidélité du magnifique facsimilé édité par les Magnes Press, le contraste obtenu ayant requis un certain nombre d'interventions interprétatives de la part de l'éditeur.

Le manuscrit d'Alep mérite certes largement l'attention qu'on lui porte et peut être considéré, pour les trois quarts de la Bible, comme le plus précieux et le plus sûr témoin du texte tibérien classique. Mais il serait erroné de vouloir en faire la seule pierre de touche de ce type textuel... et de faire une totale confiance à la belle apparence du facsimilé qui en a été publié. Aussi sera-t-il prudent de recueillir le témoignage combiné du ms d'Alep, de celui du Caire, du ms Bristish Library Or 4445, du ms Leningrad B 19a, ainsi que de leurs massores, lorsque nous voudrons peser les chances qu'offre une leçon de représenter ce type textuel.

D. Barthélemy op

BIBLIOGRAPHIE ET ABREVIATIONS

A (facsimilé)

Goshen-Gottstein A., *The Aleppo Codex*, Part one: Plates (Jérusalem 1976).

Breuer (Codex)

Breuer M., *The Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible* (Jérusalem 1976).

Breuer (Nebiim)

Breuer M., *Torah Nebiim Ketubim*, vol. 2: Nebiim (Jérusalem 1979).

Díez Macho (Manuscritos)

Díez Macho, A., *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia* (Roma 1971).

Ginsburg (Massorah)

Ginsburg C.D., *The Massorah...*, 4 vols. (London 1880-1905).

Goshen-Gottstein (Codex)

Goshen-Gottstein M. H., *The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text*: "Biblical Archeologist" 42 (1979) 145-163.

HUB

The Hebrew University Bible. The Book of Isaiah, ed. by M. H. Goshen-Gottstein. 1,1-22,10 (Jérusalem 1975); 22,10-44,28 (Jérusalem 1981).

Kennicott (Dissertatio Generalis)

Kennicott B., *Dissertatio Generalis in V.T. hebraicum* (Oxford 1780).

mm = massora magna

mp = massora parva

ms = manuscrit

Weil

Weil G. E., *Massorah gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19A*, vol. 1: Catalogi (Rome 1971).

LA INTENCION DEL MIDRAS DEL LIBRO DE LA SABIDURIA SOBRE EL EXODO

I. EL CONTEXTO HISTORICO Y LA TRADICION TEOLOGICA

La sección última del libro de la Sabiduría de Salomón (Sab. 11,2-19,22) nos ofrece una relectura midrásica de los acontecimientos del éxodo. Estos capítulos constituyen una unidad literaria bien estructurada, como luego veremos [1], cuyo género literario podemos considerarlo tanto un *midrás,* desde el punto de vista de los modelos literarios judíos de la época, como una *sýncrisis* (= comparación/interpretación), si lo encuadramos entre las formas literarias helenísticas [2].

En ambos casos se trata de considerar una realidad, con frecuencia un hecho de la historia pasada, para aplicarlo a una situación distinta, normalmente con la intención de poder ofrecer una enseñanza útil en las circunstancias del momento. Fue el profesor Díez Macho quien me inició en el estudio del *midrás* y fue él la primera persona a quien oí hablar del caracter actualizador de este peculiar género literario. Pues bien, investigar el interés que guía al autor del texto es el objeto de este artículo.

Para ello es imprescindible que intentemos situarnos trazando las coordenadas históricas e ideológicas en las que este *midrás* se inscribe, es decir, el contexto histórico y social que ve nacer este texto, por un lado, y por otro, la tradición teológica de la que el autor del libro de la Sabiduría es heredero.

La tradición de pensamiento que llega hasta el autor del libro de la Sabiduría resulta de la confluencia de la tradición sapiencial israelita con la teología de la historia que durante siglos ha ido

1 La tercera parte del libro de la Sabiduría se puede hacer comenzar en 10,1 ó en 11,2. Está fuera de discusión que con la oración de Salomón (cap. 9) finaliza la primera mitad del libro donde aún pueden distinguirse dos secciones: *El libro escatológico de la Sabiduría* (1,1-6,21) y *La naturaleza de la Sabiduría* (6,22-9,18). A partir del cap. 10 se expone la actuación de la Sabiduría en la historia de Israel. Sin embargo, el *midrás* sobre el éxodo comienza propiamente en 11,2. Los versos de 10,1 a 11,1 deben considerarse sección de transición de acuerdo con A. G. Wright (cf. nota 20).

2 Cf. J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (Roma 1970) 98ss y M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Roma 1973) XVI.

destilando Israel. Esta teología de la historia ha cristalizado ya en la época de nuestra obra, unos tres siglos después de que las diversas tradiciones históricas de Israel se hubieran integrado en el Pentateuco, en una gran corriente que podemos calificar de deteuronomístico-sacerdotal [3].

Esta teología deuteronomístico-sacerdotal puede caracterizarse como una teología de la historia de la salvación. Toda la historia es interpretada a la luz de la alianza deuteronómica. Dios es el salvador de su pueblo al que llama insistente y reiteradamente a la conversión que es el cumplimiento de la alianza. La historia del pueblo se ve así como la sucesión de sus infidelidades y sus conversiones a Dios, motivadas éstas por la opresión y los conflictos que los israelitas sufren de parte de otros pueblos a los que el redactor deuteronomista ve como instrumento del castigo divino [4].

Por otro lado, la sabiduría antigua de Israel, y del Antiguo Oriente en su conjunto, tiene como preocupación central en su reflexión la búsqueda del sentido de la creación y de la existencia humana. Es teología de la creación [5]. La sabiduría intenta explicar cada una de las cosas existentes buscando así comprender la creación entera. El misterio de la existencia humana ocupa un lugar de privilegio en esa investigación. Para ello el sabio cataloga y clasifica la diversa multiplicidad de experiencias concretas que la realidad le ofrece para volcar sobre ellas su reflexión. En una palabra, la sabiduría intenta penetrar el misterio de la creación entera a partir de la experiencia del "funcionamiento" de la misma creación.

Y la sabiduría se nos presenta alcanzando, a veces, su objetivo de penetrar el misterio del sentido cuando logra, quizá con demasiado optimismo, establecer relaciones de causa-efecto entre la ac-

[3] Paralelamente a la integración de los diversos documentos históricos (J, E, D, P) en una única obra, el Pentateuco tal como hoy lo tenemos, se produce también la integración de las teologías de las diversas tradiciones históricas. En el conjunto es patente el triunfo de las teologías deuteronomística y sacerdotal. De tal manera que una exposición de la teología veterotestamentaria (W. Eichrodt, *Teología del AT*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975) recurre en gran medida a los esquemas que le proporciona la teología deteronomística de la alianza.

[4] Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtlichen Studien* I (Halle 1943); H. W. Wolff, *Das Kerigma des deuteronomischen Geschichtsweks*: ZAW 73 (1961) 171-186 y G. von Rad, *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los reyes*, en *Estudios sobre el AT* (Salamanca 1976) 177-189.

[5] Cf. W. Zimmerli, *The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology;* SJTh 17 (1964) 146-158 = *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie* en *Les Sagesses du Proche Orient ancien* (Paris 1963) 121-137 y R. E. Murphy, *Wisdom - Theses and Hypotheses*, en *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien* (Nueva York 1978) 35-42.

tuación del hombre y su resultado, mientras que en otros momentos ronda el escepticismo y la desesperación cuando el dolor, la injusticia y, en fin, la muerte, o incluso el mismo desorden social le hace ver el sentido de la realidad como algo problemático, inconsistente e inasequible al hombre [6].

Tenemos, pues, dos grandes corrientes en el pensamiento israelita: la tradición sapiencial, que se puede calificar de experiencial, racional, laica e internacional, por un lado [7], y por otro, la teología de la historia (de salvación), que es típicamente israelita, religiosa y que ha surgido en el pueblo gracias a la predicación profética [8].

Pues bien, estas dos corrientes de pensamiento se van a fundir en la última etapa de la sabiduría de Israel y su fusión va a producir los libros de la Sabiduría de Ben Sira y de la Sabiduría de Salomón, aparte de otros textos de menor entidad como Baruc 3,9-4,4 [9], u otros extracanónicos como el libro IV de Macabeos [10].

Al fusionarse la sabiduría con la teología de la historia se introduce en el movimiento sapiencial un elemento nuevo: la reflexión sobre la historia. Es preciso caer en la cuenta de que la reflexión sobre la historia está ausente en los libros sapienciales antiguos: Proverbios, Job y Qohelet. Pero, al contrario, ha logrado el excelente poema que es el "elogio de los antepasados" en la Sabiduría de Ben Sira. La sabiduría toma ahora como objeto de su interés, al lado de la ya tradicional reflexión sobre la naturaleza (Ben Sira 42,15-43,33), la reflexión sobre la historia (Ben Sira 44-50). En esta reflexión sobre la historia de Israel que hace la sabiduría

[6] Es el momento en que la sabiduría hace la crítica de su propia posición y se vuelve un poco escéptica, incluso sobre sí misma. Este momento está especialmente representado en la sabiduría de Israel por *Qohelet*, en la sabiduría egipcia por obras como la *Disputa sobre el suicidio* (ANET 405), o la *Protesta del campesino elocuente* (ANET 407) y en la sabiduría babilónica por el *Diálogo sobre la miseria humana* (ANET 438), el *Diálogo del amo y el esclavo* (ANET 437) y el poema *Alabaré al Señor de la Sabiduría* (ANET 434).

[7] Cf. J. L. Creshaw, *Prolegomenon*, en *Studies in Ancien Israelite Wisdom* (Nueva York, 1976) 3ss. Aunque las creo útiles, estas caracterizaciones son aproximativas y no deben entenderse de una manera demasiado estricta. Las precisa y las discute R. E. Murphy, *art. cit.*

[8] Para la tradición judía toda la obra histórica deuteronómica son los *profetas* anteriores. Por otro lado, cada vez se concede más importancia a la influencia profética en los círculos deuteronomísticos. Cf. P. Dacquino, art. *Deuteronomista*, en *Diccionario teológico interdisciplinar*, II (Salamanca 1982).

[9] He estudiado este texto en *Baruc 3,9-4,4: Estructura y contenido* en *Palabra y Vida*. Homenaje a J. Alonso Díaz (Madrid 1984) 121-129.

[10] Sobre esta última etapa de la sabiduría cf. J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Giessen 1933).

en la última etapa de su evolución es donde hay que inscribir el *midrás* que nos ocupa[11].

Pero ocurre también que nuestro autor no está sólo interesado en una reflexión meramente teórica sino que pretende responder a problemas concretos que su contexto histórico y social le presenta. Veamos cuáles son esos problemas.

Por encima de algunas opiniones que discrepan, es normalmente aceptado que el libro de la Sabiduría de Salomón se compuso en la primera mitad del siglo I a. C. en Alejandría[12]. Los numerosos[13] judíos que habitan la Alejandría tolemaica sienten la necesidad de intentar dos cosas en cierta medida contradictorias. Por una parte quieren mantener a toda costa su identidad étnica y religiosa pero al mismo tiempo desean integrarse plenamente en un mundo que está dejando caer todas las barreras divisorias entre los hombres. Es el mundo helenístico donde una misma lengua, la *koiné*, una misma cultura, una misma civilización, una misma ciudadanía universal y también una misma religión, aunque sea un eclecticismo, lo van llenando todo[14].

El libro de la Sabiduría es como los otros escritos judíos de la época (I y II Macabeos, Daniel, Ester, Carta de Aristeas, IV Macabeos...) un escrito de resistencia. Claro que no todos estos escritos resisten la invasión cultural helenística de la misma manera. Mientras que el libro de Daniel, o el de Ester representan la tendencia extrema de total oposición a las influencias helénicas, otros como la Carta de Aristeas o el mismo de la Sabiduría de Salomón anhelan conciliar una cierta resistencia a la helenización que les permita mantener la identidad, con una asimilación de esa misma cultura helenística, asimilación que en el caso de la Sabiduría de Salomón es patente desde un punto de vista literario desde la primera línea del libro. Pero precisamente, y aquí radica en gran me-

11 A partir de la identificación de la sabiduría con la torá (cf. Eclo 24) la actividad sapiencial en el judaísmo se va a ir convirtiendo cada vez más en exégesis rabínica. Cf. H. A. Fischel, *The Trasformation of Wisdom in the Wordl of Midrash,* en R. L. Wilken, *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (Londres 1975) 67-101.

12 Cf. H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981) 781 y A. G. Wright, *Sabiduría,* en CBSJ, II (Madrid 1971) 564.

13 Cf. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Paris 1962) 72ss.

14 Cf. la excelente obra dirigida por R. Bianchi Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos,* que dedica los tomos VIII y IX (Barcelona 1983) respectivamente a *La sociedad helenística. Economía, derecho, religión* y a *La cultura helenística. Filosofía, ciencia, literatura.* Sobre el helenismo y los judíos cf. W Tarn/G. T. Griffith, *La civilización helenística* (México 1969) 160-177. Aunque referido únicamente a Palestina, es iluminador M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1973) especialmente el cap. III, pp. 199-463.

dida el interés de nuestro libro, su autor supo expresar utilizando unos modos culturales y literarios helenísticos un contenido teológico perfectamente acorde con la tradición judía. En esta misma línea de diálogo y diferenciación hay que colocar la obra de Filón, también alejandrino, quien vuelve a servirse de categorías culturales y de pensamiento helenísticas para reformular su fe judía [15].

Aún hay otro elemento más. Atrás han quedado los tiempos de la persecución del seléucida Antíoco IV, pero sus heridas no se han cerrado todavía. Según las noticias que han llegado a nosotros, la vida de los judíos en Alejandría es pacífica y protegida por los tolomeos [16]. Sin embargo, el motivo último que originó la persecución del rey Antíoco aún está vivo: el avance incontenible de la helenización a todos los niveles. Aunque los judíos entendieron la actuación de Antíoco IV respecto a ellos como una persecución religiosa, a buen seguro que el rey lo comprendió únicamente como un problema de coherencia político-administrativa y de concentración de todos los recursos sociales y económicos en sus manos para poder hacer frente de una manera eficaz a las amenazas que sobre todo desde el exterior, pero también internas, sufría su reino [17].

Sin embargo, a pesar de vivir en paz, es en este momento cuando los judíos comienzan a ver surgir los primeros brotes de antisemitismo [18]. Todavía se trata simplemente de "antisemitismo literario" del cual nos hará un buen reportaje al refutarlo unos años más tarde Flavio Josefo en su *Contra Apión*. Al menos por lo que

15 La misma traducción del pentateuco al griego es una forma de responder a la helenización. Con ella se intentó facilitar a una importante parte del pueblo judío, que ya no hablaba una lengua semítica sino griego, el acceso a los textos tradicionales de su pueblo. Cf. R. Hanhart, *Das Wesen der makedonisch-hellenistischen Zeit Israels*, en *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta.* Homenaje a J. Ziegler, I (Würzburgo 1972) 49-59.

16 Los judíos en Alejandría tuvieron su época de esplendor con Tolomeo VI Filometor (181-145 a.C.) y sólo tenemos noticias de incidentes sangrientos bajo Tolomeo VII Evergetes (145-116) aunque parece que estos incidentes no tuvieron en su origen motivos específicamente antijudíos. Cf. P. M. Fraser, *Ptolomaic Alexandria,* I (Oxford 1972) 55ss, 83s, y 121.

17 Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 b. c. - a. D. 135)*, I (Edimburgo 1973) 146ss. Ed. española, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

18 Más propiamente habría que hablar quizá de antijudaísmo en lugar de antisemitismo pues la oposición a los judíos parece provenir originalmente de la población semítica autóctona en Egipto y no de la población griega. Cf. P. M. Fraser, *op. cit.*, p. 689.

sabemos, aún no había surgido la violencia. Las primeras noticias de conflictos violentos se refieren a la época romana[19].

Pues bien, las dificultades que el pueblo judío sufre por mantener su identidad étnica y su fidelidad religiosa, bien sea la oposición de sus conciudadanos no judíos o bien la persecución abierta todavía viva en el recuerdo, presentan a la reflexión sapiencial un problema teórico que no puede dejar de abordar: ¿qué sentido tiene el sufrimiento causado por la fidelidad a Dios? ¿qué sentido tiene el martirio? El problema del dolor y del sufrimiento había sido ya un tema propio de la sabiduría del Antiguo Oriente. Recuérdese el Job israelita y los varios Job babilónicos. Pero este mismo problema se vuelve a plantear agravado. Ahora la sabiduría no sólo se pregunta, como ya hizo Job, qué sentido tiene el dolor del hombre justo sino qué sentido tiene el sufrimiento del hombre justo que sufre precisamente por ser justo, que sufre, incluso el martirio, precisamente a causa de su fidelidad a la religión de sus padres. Este problema salpica también a Dios: ¿Qué hay de ese Dios que la tradición teológica y la predicación profética han presentado como salvador de su pueblo, fiel de generación en generación, pero que permite el sufrimiento y también la muerte violenta e injusta de quienes le son fieles?

Creo que en el punto de encuentro de la problemática histórica y social descrita con la tradición sapiencial tal como en su última etapa de evolución ha quedado fecundada por la teología de la historia de Israel, es donde hay que colocarse para lograr una mejor comprensión de esta última parte del libro de la Sabiduría.

II. ESTRUCTURA DEL MIDRAS

Ha sido A. G. Wright quien nos ha descubierto la estructura que presenta nuestro libro. El autor ha delimitado cada párrafo y cada sección del libro mediante inclusiones formadas por palabras-clave. Al mismo tiempo cada una de las secciones consta de un número dado de versos que guarda relación con el número de versos de que constan las otras secciones. El libro entero se halla así compuesto guardando la *divina proporción*[20]. Recojo, pues, la es-

[19] Excepto los incidentes bajo Tolomeo VII Evergetes mencionados en la nota 16. Sobre el antisemitismo en los textos literarios cf. P. M. Fraser, *op. cit.*, pp. 86, 508-509, 517, 688-689, 705-706, 714-715 y 805. Sobre el antisemitismo en Alejandría en época romana cf. P. M. Fraser, *op. cit.*, pp. 57-58, 88, 286, 688, 798 y 805.

[20] Cf. A. G. Wright, *The Structure of the Book of Wisdom*, Bib 48 (1967) 165-184 y *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*, CBQ 29 (1967) pp. 524-538.

tructuración expuesta por Wright que modifico en algunos puntos de detalle[21].

El *midrás* consta de cinco partes[22] en cada una de las cuales se examina el papel que desempeña en los acontecimientos del éxodo una realidad creada. El autor incluye dos importantes digresiones. Este es el esquema:

I. El agua y la sed (11,2-14).
II. Los animales (11,15-16 + 12,23-27 + 15,18-16,15).
— Digresión sobre el poder y la misericordia de Dios (11,17-12,22).
— Digresión sobre la idolatría (13,1-15,17).
III. Los fenómenos meteorológicos (16,16-29).
IV. La luz y las tinieblas (17,1-18,4).
V. La muerte (18,5-19,5).
Recapitulación y conclusión (19,6-22).

[21] Los puntos son los siguientes. En mi opinión 11,2-5 no ha de considerarse introducción a todo el *midrás* sino solamente al primer tema del mismo: el agua y la sed. La inclusión está formada por ἐδίψησαν (vers. 4) / διψήσαντες (vers. 14) mejor que por δίψους (vers. 8) / διψήσαντες (vers. 14). Wright duda entre las dos posibilidades (cf. *The Structure*..., p. 177), pero se inclina por esta última. Sin embargo el cómputo de versos que él mismo hace favorece mi opinión. Wright considera una digresión la sección sobre las picaduras de las serpientes en el desierto (16,5-15) pero las incluye en el cómputo de versos al contrario de lo que ocurre con las dos grandes secciones (11,17-12,22 y 13,1-15,17) que por ser realmente digresiones están excluidas de guardar la proporción. Creo que la sección sobre las picaduras de las serpientes constituye un capítulo en sí misma (inclusión: ἐπῆλθεν vers. 5/ ἐξελθόν vers. 14) pero es un capítulo que forma parte del tema de los animales. Según Wright está incluido también en el cómputo numérico de versos. Algo semejante se puede decir de la plaga mortal que sufren los judíos en el desierto (18,20-25). Es un capítulo (inclusión: πεῖρα, ὀργή vers. 20/ πεῖρα τῆς ὀργῆς vers. 25) que es parte de un tema más amplio, el de la muerte. Wright lo incluye también en el cómputo de versos. Por fin, los versos 19,6-21 más que una digresión sobre la creación es la recapitulación del conjunto del *midrás*.

[22] Las inclusiones y los cómputos de versos que ha señalado Wright, así como los elementos del contenido que expongo en este trabajo, obligan a afirmar que el *midrás* consta de cinco temas y no siete, como ha expuesto J. M. Reese, *Plan and Structure in the Book of Wisdom*, CBQ 27 (1965) pp. 391-399; ver pp. 398s. Lo que el *midrás* dice sobre el hambre de los judíos en el desierto no es un tema autónomo, sino que forma parte del desarrollo del tema de los animales. De la misma forma, la muerte de los primogénitos egipcios y la muerte de los guerreros egipcios en el Mar Rojo son también dos aspectos del mismo tema: el de la muerte.

III. EL CONTENIDO

Si analizamos con un cierto detenimiento la exposición[23] que el *midrás* hace de cada una de las cinco realidades creadas que considera, encontramos reiteradas en todas ellas los mismos seis elementos de contenido. El hecho de que estos seis elementos aparezcan repetidos en cada tema me permite suponer que tras ellos se esconde lo fundamental que el autor nos quiere comunicar. No es preciso decir que no siempre estos seis elementos se encuentran colocados en el mismo orden dentro de cada tema ni que tampoco se les concede en todos los casos la misma amplitud. Estos elementos son los siguientes:

A. Los egipcios han cometido un pecado que se relaciona de alguna manera con la realidad creada que se considera.
B. Dios ha enviado un castigo a los egipcios a causa de su pecado, castigo en el que de una u otra manera interviene esa misma creatura.
C. Por el contrario esa misma creatura es causa de salvación para los judíos.
D. En otro momento, también esa misma realidad creada ha sido causa del sufrimiento de los judíos. Sin embargo, el sufrimiento de los judíos se explica como provocado por la pedagogía amorosa de Dios para con su pueblo.
E. En cada uno de los cinco análisis que hace el *midrás* se indica explícitamente que el castigo sufrido por los egipcios les sirve, o ha de servir, para su conversión.
F. Se formula la tesis que pone de relieve la enseñanza.

De manera que puede establecerse el siguiente cuadro:

[23] Me limito a analizar el *midrás* tal como lo tenemos. Prescindo de si tras los datos que el *midrás* nos ofrece ahora puede detectarse otra tradición distinta de la que nos dan los libros Exodo-Números. Este posible estudio, aunque interesante, es también muy problemático pues el midrasista suele modificar los textos y tradiciones de los que parte para acomodarlos a su intención.

	1. *El agua y la sed* (Sab 11,2-14)	2. *Los animales* (Sab 11,15-16; 12,23-27; 15,18-16,15)
A *Pecado de los egipcios*	—Decreto del Faraón, mandando ahogar a los niños judíos: 11,7	—Adoran animales: 11,15; 12,24; 15,18
B *Castigo de los egipcios* (de acuerdo con su pecado)	—Primera plaga: agua enturbiada con sangre sucia: 11,6 (cf. Ex 7,24), de donde la sed de los egipcios	—Plagas segunda, tercera, cuarta y octava, en las que intervienen animales: 11,15; 12,23. 27; 16,1 (cf. Ex 8; 10,12-15)
C *Salvación de los judíos* (por medio de la misma realidad creada)	—Agua que brota de la roca para los judíos: 11,4 (cf. Ex 17,1-7; Nm 20 2-13)	—Las codornices les sirven de alimento: 16,2 (cf. Ex 16,1-13; Nm 11,31)
D *El sufrimiento de los judíos* (análogo al de los egipcios) *se debe a la pedagogía de Dios para con su pueblo*	—Los judíos también padecieron la sed para que pudieran comprender el castigo de los egipcios: 11,8-9	—Los judíos padecen hambre para que las codornices les resulten más sabrosas y para que comprendan el hambre de los egipcios: 16,3-4 —Las picaduras de serpientes buscan su conversión: 16,5-15
E *El castigo de los egipcios está orientado a su salvación*	—Conversión de los egipcios: 11,13-14	—Conversión de los egipcios: 12,26-27
F *Tesis*	—Con lo mismo que unos son castigados otros son salvados: 11,5 —A unos Dios los prueba como Padre, a otros los juzga como Rey: 11,10; 11,14.	—Con lo que uno peca, con eso mismo es castigado: 11,16

3. *Fenómenos "meteorológicos"* (expresión del poder de Dios) (Sab 16,16-29)	4. *La luz y las tinieblas* (Sab 17,1-18,4)	5. *La muerte* (Sab 18,5-19,5)
—No quieren reconocer el poder de Dios: 16,16	—Encadenaron y oprimieron a los judíos: 17,2; 18,4 —Ocultaron sus pecados: 17,3	—Mataron a los niños judíos: 18,5
—Sexta y séptima plagas: Lluvia de granizo y tempestad de fuego: 16,16 bcd. 18-19 (cf. Ex 9,8-35)	—Fueron encadenados y oprimidos por las tinieblas: 17,2; 18,4 —Quedaron ocultos a sí mismos: 17,3 Novena plaga (cf. Ex 10,23)	—Muerte de los primogénitos: 18,5 Décima plaga (cf. Ex 12,29-32) —Muerte de los egipcios en el Mar Rojo: 19,4-5 (cf. Ex 14,28)
—Lluvia de alimento (maná): 16,20 (cf. Ex 16,14-24)	—El universo resplandecía, mientras tanto, para los judíos: 17,20; 18,1 (cf. Ex 10,23) —Columna de fuego: 18,3 (cf. Ex 13,21-22)	—La muerte de los egipcios supuso la salvación de los judíos: 19,1-5 (cf. Ex 14,10-31)
—Por el maná, Dios expresa su dulzura para con Israel, les enseña a buscarle cada mañana en la oración y que es la palabra de Dios y no el alimento lo que mantiene al hombre: 16,21.26-28	—Los judíos andan errantes (17,1) y preparados por la columna de fuego (18,3) van a dar al mundo la luz de la ley (18,4)	—Los judíos "esperaban" su salvación y la muerte de los egipcios. Dios les enseñaba a confiar en El: 18,7 —La muerte de los judíos en el desierto es sólo "experiencia de su ira": 18,20-25
—Esperanza de la conversión de los egipcios: 16,18	—Conversión de los egipcios: 18,2-3	—Conversión de los egipcios: 18,13; 18,19
—El universo es aliado de los justos; 16,17 —La creación sirve a Dios. Por eso está a favor de los justos y castiga a los impíos: 16,24	—El universo sólo era tenebroso para los egipcios (= impíos): 17,20	—Con lo mismo que castiga a los egipcios, Dios salva a los judíos: 18,8 —La creación está a favor de los justos: 19,6

IV. EL MENSAJE

La consideración de los diversos elementos que integran el contenido del *midrás,* y que se reiteran en cada ejemplo, nos permite expresar la respuesta del autor a los problemas con los que se ha enfrentado.

Nuestro *midrás,* como he sugerido ya, va a intentar responder a tres círculos de problemas. Ante todo, la problemática propia de la tradición sapiencial: ¿Qué sentido tiene el dolor, el sufrimiento, la muerte? ¿Cómo se explica el "funcionamiento" de la creación que unas veces arropa maternalmente al hombre y otras se le muestra hostil? ¿Cuál es el sentido de la vida y, por tanto, la realidad que el hombre debe perseguir últimamente?

Por otro lado tiene que dar respuesta a la cuestión que le viene planteada por la fe tradicional de Israel en la intervención salvífica de Dios en la historia: Si Dios es salvador, ¿qué explicación tienen las realidades hostiles de la creación de las que Dios no sustrae ni a su pueblo ni a los demás hombres?

Y finalmente, el tercer círculo de problemas, que son los que provienen del contexto histórico y social. Entre esas realidades hostiles de la creación están los conflictos sociales e incluso la persecución y la muerte que en algunos casos llegó a producirse.

Pues bien, éstas son las respuestas del *midrás.* El dolor y el sufrimiento del hombre se comprenden como "castigo" de Dios a los impíos o como "corrección" de Dios a su pueblo para que se conviertan a El. Más aún, también cuando Dios castiga a los impíos está esperando su conversión. La conversión de los egipcios se subraya en el midrás en cada ejemplo.

Así se explica también el "funcionamiento" de la creación. No es que en la creación haya unas cosas buenas y otras malas. Ese planteamiento obligaría a trasladar la pregunta a Dios: ¿Cómo un Dios bueno ha creado lo bueno y el mal? No. Toda la creación es buena y sirve al designio de Dios. Por eso actúa como aliada de los justos, obediente al creador, provocando males a los impíos [24]. Pero puede actuar también contra los justos si ellos se apartan de Dios ocasionalmente. Dios puede utilizar la creación para llamarlos a la conversión. O incluso para inculcarles alguna enseñanza (cf. Sab 16,21.26-28).

La consecuencia de todo ello es que la creación entera es ambigua. No hay ninguna realidad creada que el hombre pueda perseguir por sí misma. Es decir, no hay ninguna realidad acerca de

[24] El tema no es nuevo en la sabiduría de Israel. Véase el poema de Eclo 39,12-35.

la cual el hombre pueda pensar que consiguiéndola ha logrado dar sentido a su vida. La sabiduría antigua de Israel creía que el hombre lograba su realización cuando moría lleno de días, feliz por la posesión de muchas riquezas tras haber visto llegar a la madurez a muchos hijos. Pues bien, ésta no es la concepción de la Sabiduría de Salomón: el sentido de la existencia no está en ninguna realidad de este mundo sino en la "justicia"[25]. "La justicia es inmortal" es el tema de la primera parte del libro (1,1-6,21). En este punto me parece que está el mensaje nuclear del *midrás*. Cualquier realidad de la creación no es por sí misma para el hombre buena ni mala, depende[26]. Depende de la relación del hombre con Dios. No es buena ni mala la sed, ni el agua, ni los animales, ni la luz, ni las tinieblas, ni la misma muerte. La bondad o maldad de esas realidades dependen de la relación de justicia o injusticia entre el hombre y Dios. No es casualidad que nuestro libro identifique la sabiduría con la justicia en la primera parte (1,1-6,21) e identifique la sabiduría con el espíritu en su segunda parte (6,22-9,18). El espíritu es Dios mismo en cuanto se comunica al hombre[27]. Esa comunicación es lo que hace sabio al hombre y al hacerlo sabio lo hace justo. Para el hombre que ha recibido esa "emanación pura de la gloria del Omnipotente" (Sab 7,26), que es la sabiduría, la creación entera se convierte en benefactora, aunque aparentemente, sólo aparentemente, algunas creaturas puedan parecer hostiles en un momento dado. La sed o el hambre que pasan los israelitas en el desierto no son realidades malas para ellos y no lo son porque gracias a ellas van a tener una mejor relación con Dios.

El libro de la Sabiduría ha descubierto, pues, el sentido de la vida en la justicia. Así se explica por qué en nuestro libro está tan presente el tema del juicio final, la visitación, que aparece nueve veces. Dos de ellas en el presente *midrás* (14,11 y 19,15). Habrá visitación para justos e impíos y esa visitación supondrá el recono-

25 No me detengo en la explicación del término. Sobre el concepto de la δικαιοσύνη cf. G. Quell/S. Schrenk, *art.* δίκη, en TWNT, II (1935) 176ss. y H. Seebass, *art. Justicia,* en L. Coenen/E. Beyreuther/H. Bietenhard, *Diccionario teológico del NT*, II (Salamanca 1980).

26 La misma idea está muy presente en la espiritualidad cristiana. A título de ejemplo pueden verse las últimas líneas del Principio y Fundamento del libro de los Ejercicios de Ignacio de Loyola: "...en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados". *Obras completas de san Ignacio de Loyola* (Madrid 1963) 203-204.

27 Sobre el concepto de espíritu cf. E. Schweizer y otros, *art.* πνεῦμα, en TWNT, VI 1959) 330ss. y E. Kamlah, art. *Espíritu* en el citado *Diccionario teológico del NT.*

cimiento por parte de Dios y la manifestación definitiva de si la relación del hombre con Dios ha sido de justicia o de injusticia. Entonces se hará patente si el hombre ha alcanzado su relación o no. Realización que consiste en haber recibido el espíritu que es la sabiduría o lo que es lo mismo ser justo [28].

También en esta línea responde el autor al problema de si Dios sigue actuando en favor de su pueblo cuando no les sustrae a la persecución o a la oposición de otros pueblos o poderes políticos. Cuando Dios no salvaba a los judíos de la sed, el hambre, o la muerte causada por las picaduras de las serpientes, Dios también era salvador. Dios acaba salvando a los justos como el final de los episodios del éxodo demuestra. Ahora bien, en los casos en los que Dios no actúa, o mientras no actúa, hay que saber ver una intencionalidad oculta de Dios que es también salvadora: la llamada a la conversión o a una más estrecha relación con El.

Como hemos visto el autor tiene delante la problemática del momento de los judíos de Alejandría y a sus problemas trata de responder. No se puede negar en el *midrás* la intención de exhortar a los judíos alejandrinos a aceptar los males como algo que no se escapa a la actuación salvadora de Dios. De esta manera les anima a mantenerse fieles a la religión de sus antepasados, al tiempo que hace presente su preocupación universalista: ya he indicado que en cada uno de los cinco ejemplos se habla de la conversión de los egipcios.

En este contexto se explica perfectamente la inserción de las dos digresiones. "*Sobre el poder y la misericordia de Dios*" (11,17-12,22) y "*Sobre la idolatría*" (13,1-15,17). Estas dos secciones son en el fondo una exhortación a los judíos a adorar al verdadero Dios evitando la idolatría al tiempo que se les invita a reconocer en El como atributos principales el poder y la misericordia.

No es necesario subrayar de nuevo el peligro al que se veía sometido el judío habitante de la Alejandría tolemaica de perder su identidad religiosa abandonando al Dios de sus padres, al tiempo que cedía a la colonización cultural que suponía la helenización. Pero además ese abandono podía verse facilitado por dos dudas que podía albergar el alma del judío respecto al Dios de su pueblo: ¿Era poderoso? Y si lo era, ¿cómo permitía el dolor, el sufrimiento,

[28] El "espíritu santo" del que habla el libro de la Sabiduría no es todavía, claro, el Espíritu Santo de la dogmática trinitaria, pero muestra ya rasgos importantes que lo preparan. No es éste el único aspecto en el que la Sabiduría de Salomón aparece muy próxima al NT. Un dato curioso, pero que quizá se deba a esta proximidad entre la Sabiduría y el NT, es que el Canon de Muratori considera al libro de la Sabiduría como uno de los escritos neotestamentarios (*Enchiridion Biblicum,* Roma 1954, n.° 6).

en una palabra, el mal en el mundo y especialmente de los judíos que le eran fieles?

Estas preguntas que han sido y siguen siendo la piedra de toque para creyentes y no creyentes han necesitado y necesitan respuestas nuevas aunque en el fondo sean siempre antiguas. La respuesta del autor del libro de la Sabiduría es la que he intentado exponer en las páginas anteriores.

JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ

LA "HOKMĀH" EN EL PROFETA ISAIAS

La idea de que Isaías, antes de su vocación al ministerio profético, había pertenecido al estamento sapiencial, fue presentada en su día por E. Sellin [1], cuya conclusión confirmó posteriormente J. Fichtner [2]. Sin embargo, siguiendo a Martin-Achard [3], creemos que el poco interés que esta conclusión exegética ha suscitado en el campo veterotestamentario, lo mismo que las dudas manifestadas por J. Lindblom [4], no están justificadas. Ello nos lleva a examinar más de cerca la pertenencia original de Isaías al grupo de los sabios de Israel.

VOCABULARIO Y ESTILO DE ISAIAS

Isaías, siguiendo el método de los sabios, escribe en una tablilla *(gil·lāyôn)* [5] y reúne a su alrededor discípulos [6], característica porteriormente muy relevante entre los rabinos.

a) *Terminología sapiencial*

Isaías muestra un relevante empleo de la terminología sapiencial: *lō' yāda'* (no conoce), *lō' hitbônān* (no comprende), *yô 'ăṣayik* (tus consejeros), *yô 'ēṣ* (consejero), *ḥākām* (sabio, artífice), *'ăṣat* (consejo de), *ḥăkāmîm bᵉ'ênêhem* (sabios a sus propios ojos), *'al tābînû* (no entendáis), *'al tēdā'û* (no conozcáis), *'uṣû 'ēṣāh* (haced planes), *pele'yô'eṣ* (maravilloso consejero), *yābîn* (entienden), *bᵉḥokmātî* (con mi sabiduría), *nᵉbunôtî* (soy inteligente), *ḥokmāh* (sabiduría), *bînāh* (inteligencia), *'ēṣāh* (consejo), *da'at* (ciencia), *yir'at YHWH* (temor de Yahvé), *ḥakmê yō'ăṣê* (sabios

[1] Cf. Sellin, E., *Introducción al Antiguo Testamento* (7.ª edic. alem.) 1935, p. 81.
[2] Cf. Fichtner, J., *Jesaja unter den Weisen;* ThLitZ 194 p., col. 75-80.
[3] Cf. Martin-Achard, R., *Sagesse de Dieu et Sagesse humaine chez Esaïe,* "Hommage a Wilhelm Vischer" (Montpellier 1960) 137.
[4] Cf. Lindblom, J., *Wisdom in the Old Testament Prophets,* "Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, to H. H. Rowley" VT Supl., 3 (1955) 197.
[5] Cf. Is 8,1; 30,8.
[6] Cf. Is 8,16.

consejeros), *'ēṣāh nib'ārāh* (consejo estúpido), *ben ḥăkāmîm 'ănî* (soy hijo de sabios), *'ayyām 'efô' ḥăkāmêkā* (¿dónde están tus sabios?), *'et mî yôreh dē'āh* (¿a quién viene a enseñar?), *'et mî yābîn šemû'ah* (¿a quién viene a enseñar la lección?), *šim'û 'imrātî* (atended mi discurso), *'hiflî 'ēṣāh* (consejo admirable), *higdîl tûšiyyāh* (engrandece la inteligencia), *'abedāh ḥokmat ḥakāmāyw* (fracasará la sabiduría de los sabios), *bînāh nebōnāyw tistattār* (se eclipsará la inteligencia de sus entendidos), *la'asôt 'ēṣāh welō minnî* (que hacen consejo sin mí), *môrekā* (tu maestro), *wegam hû'hākām* (pero también él es sabio), *yābîn lādā'at* (entenderá para saber), *ḥokmāh wādā'at* (sabiduría y saber) [7].

Es también muy significativo el dominio que Isaías muestra de la terminología médica, lo que refleja una relación con los expertos (*hăkāmîm*) en enfermedades, uno de los campos de la sabiduría: *rō'š loḥōlî* (cabeza enferma), *lēbābdawwāy* (entrañas dolientes), *'ên bô metōm* (no hay en él parte ilesa), *peṣa'* (llaga), *ḥabbûrāh* (contusión), *makkah ṭeriyyāh* (herida), *lō' zōrû wetō'ḥubbašû* (no exprimidas ni vendadas), *welō' rukkekāh bašāmen* (ni suavizadas con aceite) [8]. Este conocimiento que Isaías muestra del vocabulario médico, culmina en el texto sobre la enfermedad y curación del rey Ezequías, en el cual se pone de manifiesto el saber que el profeta tenía de la terapéutica que debía aplicarse a la *šeḥîn* (úlcera) del rey. Las palabras del profeta reflejan un claro convencimiento de los buenos resultados que la aplicación de la masa de higos (glucosa) ejercerá sobre la llaga [9].

b) *El estilo de algunos de los oráculos isaianos*

Un análisis comparativo entre algunos oráculos de Isaías y las síntesis sapienciales de "los hombres de Ezequías" [10], pone de relieve la relación que el profeta tuvo con este grupo de sabios. He ahí algunos ejemplos:

Is 5,21

"¡Ay de los que son sabios a sus propios ojos,
y se tienen a sí mismos por sagaces!".

Prov 26,5.12.16

"No respondas al necio según su necedad,
no te vayas a igualar a él".

7 Cf. respect. Is 1,3.26; 3,3; 5,19.21; 6,9s.; 8,10,9,5; 10,13; 11,2; 19,11s.; 28,9.23.29; 29,14; 30,1.20; 31,2; 32,4; 33,6.

8 Cf. Is 1,5b-6.

9 Cf. Is 38,21.

10 Cf. Prov 25-29.

"El holgazán se cree más sabio
que siete que respondan con juicio".
"¿Has visto a uno que se tiene por sabio?
Pues cabe mayor esperanza del necio que de él".

Is 11,4s;9,6

"...juzgará a los pobres con justicia,
con rectitud a los desamparados".
"La justicia será cinturón de sus lomos,
y la lealtad, cinturón de sus caderas"
"Para ensanchar el principado, con una paz sin fin,
sobre el trono de David y sobre su reino,
para sostenerlo y consolidarlo con la justicia y el derecho".

Prov 29,14

"El rey que juzga con verdad a los débiles,
su trono está siempre firme".

Otra muestra característica que revela la influencia sapiencial en Isaías es el empleo de la parábola [11] y de la paranomasia:

"Tus príncipes son bandidos,
y cómplices de ladrones" [12].

En este juego de palabras el término *śārîm* (príncipes, jefes) aparece vinculado al vocablo *sôrᵉrîm* (= bandidos).

"Esperó de ellos derecho, y ahí tenéis: vileza;
esperó justicia, y mirad: clamor" [13].

El profeta pone de relieve la ingratitud de Israel por medio de aliteraciones: *mišpāṭ* (el lugar justo de un ser o de una cosa; derecho) con *mišpāḥ* (vileza, injusticia); *ṣᵉdāqāh* (justicia) con *ṣᵉʿāqāh* (grito angustioso).

"Si no creéis, no subsistiréis"
'im lō' ta'ămînû kî lō' tē'āmēnû [14].

11 Cf. Is 5,1-4; 28,23-29.

12 Is 1,23.

13 Is 5,7b.

14 Is 7,9. Las formas verbales *ta'amînû* (*hifʿîl*) (creer, confiar) y *tē'āmēnû* (*nifʿal*) de la raíz *'M N*, forman con el resto de la frase una paranomasia con el término *'āmēn,* vocablo muy importante en la tradición davídica (cf. 2 Sm 7,16; Sal 89,25ss.). La idea de este juego de palabras podría ser el siguiente: "Si vosotros no decís *Amén* (a la

En el encuentro de Isaías con el Dios vivo y tres veces santo [15], el profeta descubre su desvío de camino. La confesión de su *ḥaṭṭā'* (pecado) es concreta: se siente un *'îš ṭᵉmē' śᵉfātayim* (hombre de labios impuros) es decir, un hombre que ha proclamado o enseñado cosas que ahora considera que no venían de la voluntad divina. Nos hallamos ante un hombre cuyo "summum bonum" había consistido en enseñar la *ḥokmāh,* en ser un *ḥākām,* uno de los "expertos" de Israel. El profeta, a raíz de la visión del templo, ha descubierto que todo lo que había constituido el sentido de su vida se ha derrumbado, y toda la praxis de su saber aparece en su pensamiento carente de sentido [16].

a) *Isaías y los "ḥăkāmîm"*

Isaías, a partir del acontecimiento de su conversión, pondrá de relieve el carácter paradoxal de su ministerio, pues, como sabio, había enseñado la búsqueda del éxito, en las empresas de la vida; pero, después de su experiencia, su kerigma entrañará todo lo contrario de lo que hasta entonces había constituido su enseñanza:

"Ve, y di a este pueblo:
Oíd bien y *no entendáis* (*wᵉ'al tābînû*),
mirad, y *no comprendáis* (*wᵉ'al tēdā'û*).
Embota el corazón de este pueblo,
endurece sus oídos, ciega sus ojos,
que sus ojos no vean, que sus oídos no oigan,
que su corazón no entienda (*ûlᵉbābô yābîn*),
que no se convierta y sane" [17].

He ahí cómo el profeta denuncia en categorías cósmicas la falta de conocimiento de Israel:

"Oíd cielos y escucha tú, tierra,
porque habla Yahvé:
Hijos he criado y educado,
pero se han rebelado contra mí.
Conoce (*yāda'*) el buey a su dueño,

promesa), no seréis el objeto del Amén (de Yahvé)". Cf. Amsler, S., *David, Roi et Messie,* "Cahiers Théologiques" 49 (Neuchâtel 1963) 49.

15 Is 6,5.

16 El sentido de la ganancia es plasmado por *Qōhelet* por medio de los términos *yitrôn* (1,3; 2,11, etc.), *kišrôn* (5,10) y *yôtēr* (6,11; 7,11).

17 Is 6,9s.

y el asno el pesebre de su amo;
Israel *no conoce* (*lō' yāda'*),
mi pueblo *no reflexiona* (*lō' hitbônān*)" [18].

Para los que estaban anclados en la *ḥokmāh* tradicional, el kerigma del profeta les resultó una enseñanza carente del sentido de la realidad, lo cual se tradujo en una profunda tensión entre los sabios y el profeta. Las advertencias y consejos de Isaías fueron motivo de burla por parte del estamento de los "expertos" en las diversas actividades del campo sapiencial. En el texto de 28,7-10 se plasma la ironía que lanzan contra el profeta por medio de una parodia (v. 10): Isaías es presentado como un maestro que intenta enseñar con métodos pedagógicos infantiles a los "entendidos" por medio de palabras que no forman una oración coherente, ya que se trata de una lección de silabario:

Ṣaw lāṣāw, ṣaw lāṣāw,
qaw lāqāw, qaw lāqāw
z^{e}'êr šām, z^{e}'êr šām.

La idea de estas palabras podría ser:

"Orden sobre orden,
regla sobre regla,
un poco por aquí, un poco por allá" [19].

Isaías anuncia la confianza en Dios y su desconfianza en las alianzas políticas [20]. Ante la burla de la cual es objeto, el profeta la retuerce (v. 13) imitando la lengua difícil del invasor asirio por medio de las mismas palabras del v. 10.

La lucha entre el profeta y los grupos de "entendidos", de los cuales él había formado parte, se caracterizó por dos polos de tensión: la *ḥokmāh* tradicional y la *ḥokmāh* de Dios predicada ahora por Isaías. Ello nos lleva a tener en cuenta dos puntos en los que esta realidad se pone de manifiesto.

a) Los sabios y la política

La actividad de los sabios se caracterizó por tres aspectos: literario, formación del carácter y la política, en cuyo último campo su actividad tuvo que ser muy destacada. Contrariamente a los

[18] Is 1,2s.
[19] El texto hebreo presenta dos sílabas que dan comienzo con las letras *Ṣ* y *Q*, las cuales siguen el mismo orden en el alefato, sílabas que se estima contienen las ideas de "orden" y "regla".
[20] Cf. Is 7,4; 8,6; 30,15; 32,17,

profetas, cuyas intervenciones en política consistieron en denunciar la precariedad de los pactos con los *gôyim*, la desconfianza en la técnica militar[21] y la confianza en Yahvé, Señor de la historia, los sabios eran los consejeros del rey, a quien sugerían pactos con los extranjeros, especialmente con Egipto[22]. La seguridad y el futuro de Jerusalén y de Judá estaba en las manos de estos consejeros políticos, uno de los cuales pudo haber sido Shebna[23].

Las intervenciones de Isaías cerca de los reyes Acaz y Ezequías, ponen de manifiesto la tensión existente entre el estamento sapiencial y el profético. Acaz, para evitar la caída de Jerusalén en manos de la coalición siro-efraimita, pide la ayuda de Asiria[24]. Tiempo después, una delegación de Etiopía se reúne en Jerusalén con el fin de tramar la rebelión contra Sargón II[25]. El rey Ezequías recibe una delegación de Merodac-Baladán[26], y establece negociaciones con Egipto[27].

Esta política, surgida de los *ḥăkāmîm*, especializados en relaciones extranjeras, es condenada de plano por Isaías, ya que en los esquemas mentales de estos "expertos" no se cuenta con la acción del Dios vivo en la historia[28]. En Jerusalén se pone la confianza en la construcción de un estanque, pero Isaías denuncia que sin Dios y sin reconocer su acción, no se puede abrigar ninguna esperanza[29]. En el caso de Acaz, el profeta exhorta al monarca a que pida un signo salvífico de Yahvé, mediante el cual el rey pueda sentirse confiado. Acaz rechaza el pensamiento del profeta apoyándose en un piadoso pretexto: el de no tentar a Yahvé. En realidad, lo que el monarca rechaza es la esperanza en la intervención de Dios en una situación que, según la apreciación del rey, sólo incumbe a los que están preparados para hacer frente a una invasión: los técnicos militares[30]. De ahí las palabras del profeta contra los que estiman que sólo los "expertos" pueden aportar la salvación a Judá:

[21] Isaías denuncia la falsa confianza en los técnicos de la guerra, basándose en una canción báquica (Is 22,13s.) cantada por los que antes de entrar en combate se entregaban al placer ante la inminencia de la muerte.

[22] Cf. Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 205.

[23] Cf. Is 22,15-19.

[24] Cf. Is 7-8.

[25] Cf. Is 18-19.

[26] Cf. Is 39.

[27] Cf. Is 30-31.

[28] Cf. Kraus, H. J., *Prophetie und Politik* (München 1952) 59.

[29] Cf. Is 22,11.

[30] Is 7,11ss.

"Ay de los que se tienen por sabios
y se creen perspicaces"[31].

El grito del profeta es la denuncia de una sabiduría que desconoce el plan de Dios, y, por consiguiente, la proclamación del fracaso de los proyectos en cuyos planteamientos no se ha contado con Dios:

"Fracasará la sabiduría de los sabios
y la inteligencia de sus entendidos se desvanecerá.
¡Ay de los que se esconden de Yahvé,
encubriendo el consejo!
Hacen sus obras en las tinieblas, diciendo:
¿Quién nos ve, quién se entera?
¡Qué desatino! ¿Se confundirá el alfarero con la arcilla?
¿Acaso la obra dirá del que la hizo:
no me ha hecho?
¿Dirá la vasija del que la ha formado:
no entiende?"[32]

La denuncia de Isaías alcanza también a los extranjeros: Asiria está firmemente convencida de su sabiduría, prudencia y poderío; pero será aniquilada por el Dios del cual ella es sólo un instrumento[33]; la misma advertencia alcanza a "los sabios que aconsejan al Faraón consejos desatinados"[34].

La idea de la falsa confianza que entraña la sabiduría humana en su suficiencia *per se*, es puesta de relieve por el profeta en uno de sus oráculos[35]: la sabiduría no escribe la historia ni soluciona los problemas que la misma entraña, ya que sus proyectos serán anulados ante la intervención de Dios, cuyos designios se cumplirán. Isaías, por medio de preguntas retóricas, describe el abismo existente entre la sabiduría de *Yahvé ṣᵉbā'ôt* (Señor de la plenitud) y la sabiduría humana:

"Si Yahvé de los ejércitos lo ha determinado,
¿quién lo impedirá?
Y su mano extendida, ¿quién la hará retroceder?"[36]

31 Is 5,21.
32 Is 29,14-16.
33 Cf. Is 10,12-16.
34 Cf. Is 19,11-14.
35 Cf. Is 8,9ss.; cf. tam. 2,9ss.; 14,24-26; 17,12ss.; 30,27ss.; 37,22ss.
36 Cf. Is 14,27.

b) La parábola del campesino

Sobre la parábola de Is 28,23-29, cuyo estilo, según algunos exegetas, ha sido comparado al de Virgilio[37] no se ha llegado a una unanimidad acerca de su significado; y, por otra parte, muchas de las interpretaciones no tienen en cuenta la totalidad del pasaje[38]. Sin embargo, el hecho de que en el pasaje se insista en la diversidad de técnicas agrícolas, nos lleva a inclinarnos ante la idea de que nos hallamos ante una polémica contra unos determinados *ḥăkāmîm* de la época[39], cuyo *'eṣāh* lo presentaban enmarcado en un esquema rígido y uniforme, tal como era el de la retribución, y cuyo principio de su sabiduría no era el temor de Dios sino "la sabiduría de los sabios, la cual perecerá"[40]. Para Isaías, la sabiduría del campesino es digna de admiración, como lo son las diversas técnicas que emplea en su trabajo. El profeta, lo mismo que los sabios, no duda que la sabiduría del labriego le viene de Dios. Sin embargo, la dialéctica de Isaías intenta llevar la mente de los "expertos" a la siguiente reflexión: De la misma manera que el campesino adapta sus técnicas a las simientes y a las diferentes estaciones del año, Yahvé hace lo mismo en su acción en la historia, teniendo en cuenta los tiempos y las circunstancias específicas, con el fin de alcanzar el plan propuesto.

Isaías pone de relieve el binomio *sabiduría de Dios - sabiduría humana*. Anclarse en uno u otro de los elementos del binomio sin tener en cuenta al otro, entraña el fracaso. Sólo la sabiduría que conecte con la de Yahvé, "cuyo consejo es admirable y grande su sabiduría"[41], será capaz de aprehender la disposición de Yahvé. Yahvé es *rûaḥ* (poder), mientras que el hombre es *bāśār* (fragilidad)[42]. "La profecía bíblica, dice A. Neher, oponía a la *ḥokmāh* humana una *ḥokmāh* diferente: la de Dios; a la sabiduría racional del hombre, la sabiduría irracional de Dios"[43].

37 Cf. Amsler, S. - Mury, O., *Yahweh et la sagesse du paysan. Quelques remarques sur Esaïe 28,23-29:* RHPhR 1 (1973) 2.

38 Para las diversas interpretaciones, cf. *La Bible, l'Ancien Testament* II (Bibliothèque la Pléïade, París 1959) *in loc.* Procksch, O., *Jesaja* I, KATBd IX (Leipzig 1930) *in loc.* Dhum, B., *Das Buch Jesaja* (Göttingen 1892) *in loc.* Kraus, H. J., *op. cit.*, p. 141. Von Rad, G., *Israel et la Sagesse* (Genève 1971) p. 164. Martin-Achard, *op. cit.*, p. 141. Fohrer, *Das Buch Jesaja,* II (Zürich-Stuttgart 1962) *in loc.*

39 Cf. Fichtner, J., *op. cit.*, col. 75-80. Cazelles, H., *A propos d'une phrase de M. M. Rowley,* "Wisdom in Israel and in the Ancien Near East", VT Supl. 3 (1955) 26-32. Martin Achard, R., *op. cit.*, p. 141.

40 Cf. Is 29,13-14.

41 Cf. Is 28,29.

42 Is 31,2.

43 Neher, A., *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975) 266.

La esperanza del profeta es el advenimiento de un rey, cuyas características serán la autoridad (*'ēl gibbōr*), la sabiduría maravillosa de sus consejos (*pele' yô'ēṣ*), la bondad hacia su pueblo plasmada por el profeta por medio de la imagen del amor paternal: será un *padre eterno* (*'abî 'ad*), y la praxis del derecho, de la justicia y del *šālôm* (paz) [44]. El ejercicio del gobierno de este monarca estará animado por el *rûaḥ* de Yahvé, el cual entraña sabiduría, discernimiento, consejo, poder (*gebûrāh*) y temor de Dios [45].

CONCLUSION

Algunos especialistas han interpretado el rechazo por parte de Isaías de los medios humanos para hacer frente a la hora crítica que le había sido dado a vivir a Judá, como una utopía, como la espera de una intervención milagrosa de Dios en la historia, como la visión de un hombre profundamente creyente, pero que no tenía una visión clara de la hora crítica [46]. Sin embargo, la política de Isaías estuvo anclada en un tremendo realismo, y los pensamientos que emitió, los cuales no fueron aceptados por los *ḥăkāmîm*, es decir, por los políticos, militares, ingenieros y diplomáticos. Su mensaje fue el propio de una mente clara, y los acontecimientos históricos confirmaron su visión de las luchas en las que se vio inmerso [47]. La política seguida por los "expertos" de Jerusalén, basada en los pactos con las potencias extranjeras, es la completa negación del *berît* (pacto) de Yahvé con su pueblo y, en consecuencia, la negación de Yahvé. Para Isaías el pacto tiene plena vigencia y su fe consiste en enfrentarse a la situación política con una actitud serena, la cual no significa practicar una política al margen de la problemática que una situación comporta, sino afrontar la hora crítica por medio de la fe y de la esperanza en el *berît*. La actitud de Yahvé, expresada por medio de la raíz verbal *Š Q Ṭ* (estar sosegado, tranquilo) es la actitud que debe manifestar el pueblo [48]. Su llamamiento al ministerio profético ha hecho de Isaías un *'ēd* (testigo) de la proclamación viviente del poder de un orden que le lleva a intervenir en los asuntos políticos de su pueblo, partiendo de las relaciones (*berît*) entre Yahvé y su pueblo. En el mundo de los poderes se levantan los *'ôtôt* (signos) para proclamar que la última palabra en la historia no la tienen los hombres sino el poder

44 Is 9,5s.
45 Is 11,1s.
46 Cf. Buber, M., *The Prophetic Faith* (New York 1949) 126ss.
47 Cf. Elliger, K., *Prophet und Politik*: ZAW 53 (1935) 3-22.
48 Cf. Is 18,4; 7,4; 30,15; cf. tamb. Keller, C. A., *Das quietische Element in der Botschaft des Jesaja*: ThZ II (1935) 81-87.

de Dios. "Mientras que, normalmente, dice W. Vischer, la política es el arte de lo posible, Dios elige con el consejo de su Reino lo imposible. *pele'* (maravilla) es el término que trasciende lo posible"[49]. En efecto, el *'eṣāh* del *ḥakām* establece la relación entre efecto y causa, mientras que el *'eṣāh* del profeta es un *sôd* (secreto) que conecta la acción del hombre con la voluntad divina.

Isaías, antes que lo hiciera Pablo, proclama una sabiduría "misteriosa y escondida"[50], una "locura de Dios que es más sabia que la de los hombres, y una debilidad de Dios más potente que los hombres"[51]. Isaías se ha despojado de la sabiduría humana para ponerse bajo la sabiduría del Dios Santo. Pablo se ha desprendido de su justicia apoyándose en la justicia de Cristo[52]. Sin embargo, los escritos de estos dos hombres reflejan que la sabiduría de los sabios o la de los fariseos no será abandonada por ellos, sino puesta al servicio de la nueva causa que la conversión de ambos entraña: el mensaje de los designios de Dios en la historia y el ser testigo del Cristo vivo. Isaías proclamará la fragilidad de los sabios y Pablo la inutilidad de la Ley. El profeta se enfrentará a la *ḥokmāh* clásica y Pablo sostendrá su lucha contra los que tenían cifrada su confianza en las obras de la *Tôrāh*. De ahí la importancia tan relevante que para Isaías tiene el problema de la sabiduría y para Pablo el de la justificación[53].

GABRIEL CAÑELLAS

[49] Vischer, W., *La prophetie d'Emmanuel et la fête royale de Sion:* ETRel 3 (1954) 88.

[50] Ello no significa que Pablo se base únicamente en el mensaje isaiano; pero tampoco puede rechazarse la relación existente entre ambos pensamientos, como lo prueba la cita que Pablo hace en 1 Cor 1,19 de Is 29,14.

[51] 1 Cor 1,25ss.

[52] Flp 3,4ss.

[53] Cf. Martin-Achard, R., *op. cit.*, pp. 138s.; 143s.; cf. tamb. Jenni, E., *Jesajas Berufung in der neueren Forschung:* ThZ (1959) 321ss.; Cazelles, H., *Bible, Sagesse, Science:* RSR (1960) 44s.

IL "SORRISO" DI DIO NELLA S. SCRITTURA

Come letizia per pupilla viva
Paradiso, c. II, 144

Nell'Antico Testamento, tra altri antropomorfismi, si attribuisce a Dio anche il "riso".

Nell' A. T. il verbo che designa il "ridere" è una radice onomatopeica, *ṣāḥaq* (varianti fonetiche: *śāḥaq, sāḥaq*), che riproduce il suono e tono della voce, a cui s'accompagna l'attegiamento del volto in rispondenza delle reazioni psicologiche.

Possono considerarsi verbi "specializzati" entro la gamma semantica del "ridere" i due verbi *lā'ag* (לעג) "deridere" e *lā'ab* (לעב), presente, questo, anche in siriaco, arabo, etiopico, nel significato di "scherzare, scherzo". In riferimento a Dio, però, occorre subito escludere che Egli possa essere mosso al riso per sorpresa di fronte a qualcosa di inaspettato, disarmonico, o di ridicolo. Doveva invece però ridere, secondo la nostra psicologia umana, al vedere la presunzione dell'uomo di potere o volere resistergli, nel tentativo di opporsi alle sue decisioni, ovvero alla sua Legge. Era quindi, il suo, un riso ironico, di commiserazione e compatimento.

Così nel salmo 2, descrivendosi la ribellione dei nemici contro Dio e il suo "Unto", si dice che di fronte al tumultuare dei popoli in rebellione: "Colui che siede nei cieli (*iôšēb baššāmajim*) ne ride (*iiśḥaq*), e si aggiunge: "Adonai *iil'ag lāmô*, si fa beffe di loro, prevedendo il sicuro disastroso fallimento dei loro piani"; S. 59,9.

Ma poi, Dio anche s'indigna per il loro ardire e li apostrofa con ira (*b*e*'appô*) e li sgomenta (*i*e*bahălēmô*), sì che tutta la loro baldanza s'affloscia e svanisce. Il salmista conclude con l'ammonire i ribelli ad assoggettarsi a Jahweh in timore riverenziale, per non provocarne l'ira, che s'accende per poco (*kî-iib'ar kim*e*aṭ*) ed essi non siano stramazzati nella loro marcia rivoltosa.

Analogamente, la Sapienza (Prov. 1, 24-26) con premura invita al ravvedimento gli insensati, che fanno i sordi ai suoi richiami: "Convertimini ad correptionem meam...", e si risente al loro rifiuto: "*Quia vocavi et renuistis, ego quoque in interitu vestro ridebo*

et subsannabo" (ἐπιγελάσομαι καταχαροῦμαι δέ, ... in cui il forte καταχαῖρω fa quasi sentire la "Schadenfreude" del tedesco.

Invero, nella sua giustizia e santità Dio non può accettare il male come qualcosa di inevitabile, e non farne caso. Secondo la gravità delle colpe Dio si risente, prova ira, sdegno contro il colpevole singolo, o il gruppo, o il popolo, la nazione.

E sono parecchi i termini e le espressioni con cui nella Scrittura si designa cotesto "risentirsi" di Dio. Oltre al generico *'af*, ira, ricorrono: *qeṣef*, indignazione, sdegno; *za'am*, con analogo significato, e il vicino *za'af*, adirarsi, essere corrucciato, senso che si ritrova in *ka'as; ḥărôn* (e il derivato *ḥŏrî*), per indicare l'ardore (dell'ira); *ḥēmāh* (da *ḥmm*, riscaldarsi, accendersi) collera, ira, etc. Per esempio, nelle maledizioni contro coloro che non osserveranno la Legge (*Tōrāh*), rompendo l'alleanza, il "patto" stretto da Dio con il popolo, si minacciano gravi castighi che colpiranno la nazione, e tali da sorprendere e stupire i popoli confinanti, che si chiederanno: "Che cosa è questa così grande ira (*ha'af haggādôl!*), che ha mosso Dio a cacciarli dalla loro terra *bᵉ'af û bᵉḥēmāḥ û bᵉqeṣef gādôl*, in ira e in collera e in sdegno grande?" (Deut. 29,24ss).

Il "motivo" dell'infedeltà del popolo (*derelinquet me*), che provoca l'ira di Dio (*irascetur furor meus*), il quale si nasconde (*abscondam faciem meam*) e punisce, per fare rinsavire i fedifraghi (*invenient eum omnia mala et afflictiones*) è enunciato in Deut. 31,16-18, e sviluppato nel lungo canto del cap. 32.

Ma Dio, oltreché giusto, è anche misericordioso e pietoso (*raḥûm wᵉḥannûn*, S. 103, 8) oppure, con inversione del termini, *ḥannûn wᵉraḥûm*, cioè longanime (*'erek 'appajim û gᵉdol ḥāsed*) grande in misericordia (S. 145, 8). Misericordia e pietà hanno in lui sopravvento su ira e sdegno: "*superexaltat autem misericordia iudicium*" (Jac. 3,13).

Dopo aver minacciato e intimorito con il castigo, appena i colpevoli si pentono e si ravvedono, Dio spiana il volto, si rasserena e torna a mostrarsi fedele al suo popolo che Lo prega: "*šûbāh Jahweh*"!, "*Convertere, Domine*"! - *šûbāh*, imperativo di *šûb*, ha il duplice senso di ri-tornare e ri-volgersi di nuovo verso chi aveva peccato.

In Esodo 32,12-14 Mosè implora il perdono per il popolo ribelle, il cui castigo sarebbe un godimento per gli Egiziani, e gli dice: "*šûb mēḥărôn 'appekā!*", recedi, cessa dall'ardore della tua ira!", e fu ascoltato: *waiinaḥem Jahweh*, '*placatusque est Dominus*' (cf. S. 106, 23). — Is 63,17s. Dopo avere quasi imputato a Dio il proprio traviamento: "Quare errare nos fecisti (*tat'ēnû*)... indurasti cor nostrum (*taqšîaḥ libbēnû*), — ma i due perfetti hanno valore concessivo: "hai permesso che... si prega: *šûb lᵉma'an 'abādêkā*, 'convertere propter servos tuos!

Esdra (9,8ss), considerando quanto il popolo fosse decaduto dall'osservanza della Legge, si straccia le vesti e, in ginocchio, supplica il Signore a voler perdonare i loro peccati, restituirli alla patria e al luogo santo. Come pegno del perdono concesso Dio si degni di ridonare a loro la serenità illuminandone gli occhi *lᵉhā'îr 'ênênû*).

Nei Salmi il peccatore castigato, o il fedele provato, rivolgono a Dio la stessa preghiera: S. 6, 5, *šûbāh Jahweh ḥallᵉṣāh nafšî hôšî'ēnî*, 'ritorna Jahweh, scampa la mia vita, salvami!'; a rinforzo fa appello alla sua misericordia (*lᵉma'an ḥasdekā*).

— S. 7, 8, s'invita Dio a tornare (*šûbāh!*) e a giudicare i popoli dall'alto.

— S. 10, 1, si lamenta la lontananza di Dio: *lāmāh... ta'ămod bᵉrāḥôq*, e il suo stare nascosto (*ta'lîm*) nei momenti difficili (lett., *lᵉ'ittôt baṣṣārāh*, nei tempi d'angustia).

— S. 80, 15s, Elohim è pregato: "*šûb-nā'* (var. *hăšîbēnû*, v. 4. 8. 20), deh! torna e guarda dal cielo, prendi visione (*û rᵉ'ēh*) e interessati (*pᵉqod*) di questa tua vigna"...

— S. 85, 3-8, Dio ha già ritirato l'ardore della sua ira, ha perdonato le colpe della nazione, e si chiede che compia la grazia concedendo la piena restaurazione e la salvezza (*ieš'ăkā*).

— S. 90, 13, il salmista fa sentire l'insofferenza per i mali che non lo lasciano con l'espressione: "fino a quando?" (*šûbāh 'admātāi!*).

Nella formola di benedizione "liturgica" dettata da Dio a Mosè e Aronne (Nu. 6,24-27) si può notare: v. 25, *illuminet* (*iā'ēr*) *Dominus faciem suam* (*pānāw*) *tibi et misereatur tibi;* v. 26, *convertat* (lett. 'levi', *iiššā'*) *vultum suum tibi et det tibi pacem...*

— Jer. 12,15, Dopo aver punito la nazione Dio dice: "tornerò (*'āšûb*) e ne avrò compassione e restituirò ognuno alla sua eredità e alla sua terra. Il comportamento misericordioso di Dio è spiegato dall'esperienza di chi si è ravveduto e constata: (— S. 30, 6) *kî rega' bᵉ'appô ḥaiim birṣônô*, 'poiché d'un istante è la sua ira, ma (una) vita (intera) il suo buon volere, la sua grazia (cf. εὐδοκία, Lc. 2,14).

E quale sarà il segno esteriore di codesto mutamento di Dio, il passare dall'ira alla benevolenza, dal castigo al perdono e alla restituzione della sua amicizia?

— E' il "s o r r i s o"!

Riso, sorriso e pianto sono l'espressione comunicativa dei sentimenti dell'animo, che può assumere colorazioni, timbri e significati tanto diversi quanto varia può essere, e ricca, la gamma degli atteggiamenti dello spirito. Nel riso e nel sorriso partecipano le labbra con indefinite increspature e l'occhio, che si ravviva e brilla, o si oscura e chiude tra i due poli di gioia, letizia, ovvero tristezza e dolore. Dante (*Paradiso*, IX, 70-72), così lo definisce:

"Per letiziar là su fulgor s'acquista,
sì come riso qui; ma giù s'abbuia
l'ombra di fuor, come la mente è trista".

La letizia interiore si manifesta nel brillar dell'occhio: (*ibid.* II, 142-44):

"Per la natura lieta onde deriva
la virtù mista per lo corpo luce
come letizia per pupilla viva".

(Il brillare dell'occhio esprime la "natura lieta" delle creature angeliche, mentre se l'animo è triste il volto s'abbuia, come in Gen. 4,6 è detto di Caino corrucciato: *i̯ippᵉlû pānāw* (lett. "cadde il suo volto").

Letizia interiore e pupilla "viva", che illumina il volto e gioca sulle labbra, sono dunque le "componenti" del sorriso. Sarebbe interessante raccogliere dal Paradiso le ricche sfumature di fulgore e letizia che Dante sa vedere nel sorriso delle anime beate a mano a mano che sale di cielo in cielo verso l'empireo. Nell'incontro con Piccarda (*Parad.* III, 24), che è sorriso e luce, Dante si volge a Beatrice "che, *sorriendo ardea ne li occhi santi...*". Più avanti (X, 61) Beatrice, alla sorpresa che nota in Dante, ... sì se ne *rise,* che lo *splendor* de li *occhi* suoi *ridenti,* mia mente unita in più cose divise. E ancora (VII, 16-18), e cominciò (Beatrice) *raggiandomi* d'un *riso* tal, che nel foco faria l'uom felice. Per un ultimo esempio, (*ibid.* XV, 34): ... chè *dentro* a li *occhi ardea* un *riso,* tal ch'io pensai co' miei toccar lo fondo, de la mia grazia e del mio Paradiso.

Lasciando da parte non poche altre possibili citazioni, che illustrano la natura del "sorriso celeste" notiamo subito che l'illuminazione del volto è espressa nella Scrittura con *'ôr pānîm* (אור פָּנִים) e che Dio manifesta la sua compiacenza e il suo amore mediante appunto l'illuminazione del volto. L'analisi dei testi più significativi ci guiderà a scoprire e identificare il "s o r r i s o" di Dio.

Può servire da introduzione il paragone con il re in Prov. 16,14s: *ḥămat-melek mal'ăkê-māwet,* 'ira di re nunzio di morte'...; mentre al contrario *û rᵉṣônô kᵉ'āb malqôš,* cioè: 'Nella luce del volto del re, vita, e il suo favore, (è) come rovescio d'acqua serotino. In base a quanto osservato sopra possiamo tradurre meglio: "Nel *sorriso* del re, vita!"

Codesta "illuminatio vultus" (*'ôr pānîm*) è il sospiro del peccatore pentito e di quanti hanno sperimentato l'ira divina. Nello smarrimento generale, quando pare svanita ogni speranza di vedere ancora giorni "buoni" e tutti dicono: "Chi potrà ancora vedere benes-

sere?, s'invoca da Dio: *n^esāh 'ālênû 'ôr pānêkā Jhwh nātattāh śimḥāh b^elibbî* ... (S. 4, 7b), Leva su di noi il tuo "sorriso" Jahweh, e avrai infuso gioia nel mio cuore ...

NOTA. *n^esāh* sta per *n^eśāh,* con valore di imperativo: *śa'* (שָׂא); inoltre, il perfetto *nātattāh* (hai dato) ha qui valore di "perfetto futuro" in quanto l'azione si compie con l'avverarsi della condizione implicita:

Se tu, Jahweh, ti degnerai di sorriderci, avrai, con ciò, inondato il mio cuore di gioia. (Per questo valore di "perfetto futuro" ved. JOÜON, *Gram. Hébr.* § 112 g).

— S. 13, 4. Nell'imminente pericolo di morte il paziente chiede a Dio di volgergli lo sguardo e rispondergli (*habbîṭāh 'ănēnî*) e, inoltre di dar luce ai suoi occhi (*hā'îrāh 'ênai*), perché il loro spegnersi significherebbe per lui addormentarsi nella morte: *pen-'îšan hammāwet.* Qui, però si tratta del "lume vitale", che richiama, per il contesto, il "mehr Licht!" di Goethe morente.

— S. 31, 17: Chi è stato fedele a Dio e lo ha scelto come proprio Dio (personale): *'ĕlōhai 'attāh*), nelle traversie e nelle insidie dei nemici può rivolgersi a Lui con fiducia: *"hā'îrāh pānêkā 'al 'abdekā"*, s o r r i d i al tuo servo, salvami nella tua misericordia (*hôšî'ēnî b^eḥasdekā*).

— S. 34, 6. Il salmista rende grazie a Dio per i benefici ricevuti e si sente mosso a invitare amici e conoscenti a partecipare al suo ringraziamento; li incoraggia; *habbîṭû! 'ēlāw,* "guardate a Lui!, perché, dice, ritroverete il sorriso (lett. sarete rischiarati in volto) e non resterete delusi; le vostre facce non dovranno più arrossire (*'al i^eḥpārû*) per lo smacco.

— S 44, 4. Anche la nazione conosce per esperienza il valore del "sorriso" divino: "Non con la loro spada conquistarono il territorio; né fu il loro braccio a salvarli, bensì la tua destra e il tuo braccio e il tuo s o r r i s o (*'ôr pānêkā*) perché tu fosti loro propizio (*kî r^eṣîtām;* cf. sopra a S. 30, 6: *r^eṣônô,* la sua benevolenza).

— S. 80. In analogo contesto, in cui sono in pericolo le sorti della nazione, con una lamentazione pubblica s'invita Dio a rinfrancarli (*hăšîbēnû*) e a sorridere di nuovo (*hā'ēr pānêkā,* illumina il tuo volto), il che sarā segno sicuro di salvezza (*w^eniwwāšē'āh,* e ci sentiremo salvi!). L'invito è ripetuto per tre volte a mo' di ritornello nei versi 4. 8. 20.

— S. 89, 16. Cantando nella prima parte i benefici divini, si dichiara felice il popolo che dà a Dio il debito della lode, e merita, così, di camminare nella luce del suo volto (*b^e'ôr pānêkā i^ehallēkûn*), cioè nel sorriso grazioso di Dio, garanzia di esultanza e di affermazione.

— S. 90, 8. La "luce del volto" ricorre anche qui, ma il contesto è diverso: Dio pone davanti al suo sguardo, *m^e'ôr pānēkā,*

in piena luce, le colpe del popolo. Da notare il termine *mā'ôr*, (sostantivo, luce, luminare, candelabro) che indica il chiarore emanato dall'occhio *vivo*, ved. Matteo, 6,22: "Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex totum corpus tuum lucidum erit (φωτεινόν ἔσται). Ponendosi le colpe bene in vista Dio le fa rilevare affinché siano riconosciute ed espiate.

— S. 118. 27. La processione trionfale, giunta al tempio, è salutata dal coro interno che l'attendeva, con la benedizione: "Benedetto chi viene nel nome del Signore, vi benediciamo dalla casa del Signore", e si continua: "Dio è Signore! e ci ha *sorriso* (lett. *iā'ēr!*), si è illuminato per noi (*lānû*), ha reso brillante il suo volto, che è l'espressione del sorriso di benevolenza.

— S. 119, 135, può chiudere la rassegna. Il salmista, tutto dedito alla Legge, prega Dio che voglia render sicuri i suoi passi nella sua parola onde vada esente da ogni colpa, sia libero da ogni angheria, per praticarne i precetti senza alcun impedimento. Infine, Dio gli dimostri la sua benevolenza mediante il suo sorriso: *pānēkā hā'ēr bᵉ'abdekā*, "il tuo volto illumina sul tuo servo".

Il nostro studio sarebbe incompleto se non diamo almeno uno sguardo anche al Nuovo Testamento.

Di Gesù non si legge nel N. T. che abbia riso. Parrebbe tuttavia strano pensare che nella sua delicata sensibilità e nella sua generosa e divina benevolenza Gesù non abbia mai sorriso! Vediamo perciò, se ci riesce di cogliere qualche sorriso sulle sue labbra.

Subito ci si offre, come interessante al nostro scopo, l'episodio del giovane ricco che cerca la "vita eterna". E' riferito dai sinottici: Mt. 19,16-30; Lc. 18,18-30 (cf. 10,25-38); Mc. 10,17-31; Luca presenta il giovane come ἄρχων, *princeps quidam*, che pone a Gesù il quesito: "Che debbo fare per ottenere la vita eterna".

Gesù accondiscende alla domanda e gli cita i comandamenti da osservare. Il giovane riprende: "Quanto ai comandamenti, tutti questi (ταῦτα πάντα) li ho osservati fin dalla giovinezza. E qui Marco ci conserva un tratto che non si legge negli altri due sinottici. Gesù, indubbiamente contento di quella risposta così positiva e incoraggiante, ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν (*Iesus autem intuitus eum dilexit eum*). Gesù dà al giovane uno sguardo penetrante, ne scandaglia l'animo nella sincerità e trasparenza di bontà. Ora, quello sguardo, ravvivato dall'amore, che altro poté essere se non un "s o r r i s o" dei più amabili? E, infatti, l'amore per il giovane spinge Gesù a indicargli non solo la via della "vita", ma quella della perfezione, da acquistarsi mediante il "capitale" ricavato dalla vendita generosa ai poveri di tutti i suoi averi. Libero dall'ingombro dei beni materiali potrà allora mettersi spedito alla sequela di Gesù.

Purtroppo i "beni" posseduti erano molti e tenevano irretito quel giovane in nodo insolubile. Sconvolto e contrariato dalle parole di Gesù, ἀπῆλθεν λυπούμενος, se n'andò triste. Tuttavia quel "sorriso" di Gesù non poteva facilmente dimenticarlo, l'avrà un po' consolato e fatto riflettere in seguito quando riandava con la memoria il suo incontro con Lui.

Un secondo episodio, che ci fa pensare al sorriso di Gesù è quello del "Sinite parvulos", riferito dai tre sinottici: Mt. 19,13-15; Mc. 10,13-16; Lc. 18,15-17.

Matteo, secondo il suo stile, che va più all'essenziale, è piuttosto spiccio. Rivolto agli Apostoli che vogliono tener lontani i piccoli che le madri vorrebbero presentargli, Gesù dice: "Sinite parvulos" (non date loro fastidio!) *et nolite eos prohibere ad me venire*", poiché di essi è il regno dei cieli. Impone loro le mani e poi parte di là. — Marco nota l'espressione vibrata di Gesù con gli Apostoli: ἠγανάκτησεν, *indigne tulit*, e rivolge un'ammonizione ai "grandi": "In verità vi dico, chi non accoglierà il regno di Dio come un fanciullo non vi potrà entrare!". Invece, secondo Marco, Gesù è più espansivo con i bimbi: li abbraccia (*complexans eos*), impone loro le mani (*imponens manus super illos*), li benedice (*benedicebat eos*). Notare il greco κατευλόγει, imperfetto di azione continuata, Gesù "si attardava" nel benedirli e imponendo le mani.

Chi oserebbe escludere che Gesù nell'abbracciare, imporre le mani e benedire, abbia "sorriso" a quei bimbi? — Il sorriso non è forse il linguaggio più diretto e più comprensibile, naturale, di comunicazione con i piccoli? Non è forse a imitazione del sorriso della mamma che essi imparano a sorridere e sentono l'amore della mamma? Essi poi, nella loro innocenza sono aperti alle intuizioni del divino, come testimonia Gesù stesso: "Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et *revelasti ea parvulis*" (Mt. 11,25). Verità, questa già sentita nell'A. T.: "Per bocca di pargoli e lattanti hai consolidato la tua forza" (S. 8, 3).

Possiamo quindi ritenere che anche quest'episodio ci autorizza e invita a leggere sulle labbra e nel volto di Gesù il "sorriso".

Un ultimo, piccolo, ma pur significativo episodio, può essere quello della guarigione dell'emorroissa, riferito anch'esso dai sinottici: Mt. 9,20-22; Mc. 5,25-34; Lc. 8,43-48. Si trova inserito nel racconto in cui Gesù risuscita la figlioletta del capo della sinagoga, Giairo. Pregato di andare a imporre le mani alla bimba morente, Gesù si avvia, seguito dalla folla. Durante il percorso, ecco che Gesù a un tratto s'arresta, e, tra lo stupore dei presenti, domanda: "Chi mi ha toccato?" La folla preme Gesù tutt'intorno, perciò si meravigliano gli Apostoli alle parole di Gesù, e glielo fanno notare: "Vides

turbam *comprimentem te*, et dicis: Quis me tetigit?" Ma Gesù si guardava intorno come per scoprire chi l'abbia toccato provocandone la virtù curativa. La donna che aveva "carpito" il miracolo si vede scoperta, intimorita e tremante gli si getta ai piedi e confessa il suo atto. — Gesù non la sgrida; la guarda con dolcezza e le dice semplicemente: "Coraggio, figlia, (θάρσει θύγατερ!) la tua fede ti ha guarita! Va' in pace e sii guarita dal tuo male! La conferma di Gesù che garantiva alla donna la guarigione completa e duratura (dopo dodici anni di sofferenze e di spese) ci è conservata solo da Marco, caratteristico nel registrare circostanze minute fissate con abili tocchi che conferiscono freschezza e vivacità al racconto e all'azione.

A commento sarà sufficiente considerare come probabile —per non dire certo— che Gesù abbia rivolto alla donna quelle parole: "Coraggio, figlia, la tua fede ti ha guarita!", con il volto illuminato da un dolcissimo sorriso, in premio della *fede* da lei dimostrata, per farle comprendere che Egli partecipava alla sua gioia, e, anche ad ammaestramento ed esempio, non solo dei testimoni presenti, ma di tutti coloro che in futuro avrebbero creduto in Lui.

Presentando questi pochi episodi non pretendiamo di avere esaurito l'argomento del sorriso di Gesù. Nella sua perfetta e sublime "umana" sensibilità, quando compiva miracoli, ridonava la vista, l'udito, risanava i malati, concedeva perdono, sovveniva a tante miserie e dolori, dovettero fiorire sulle sue labbra i "sorrisi" più dolci e estasianti, che rimanevano indubbiamente impressi negli animi con ricordo indelebile e conforto duraturo.

GIORGIO R. CASTELLINO SDB

LE PASSAGE DU TEMPS PROPHÉTIQUE AU TEMPS APOCALYPTIQUE

Les prophètes se présentent comme des témoins de Dieu en leur temps, c'est à dire qu'ils se proposent d'agir sur l'Histoire en faisant entendre à leurs contemporains, en des circonstances bien déterminées, une parole de ce Dieu qui soit pour eux une lumière. Pour ces motifs, lorsqu'ont été recueillies les diverses prophéties en un corpus, les éditeurs ont pris le soin de dater ces prophéties par les règnes des rois d'Israël et de Juda. C'est ainsi, par exemple, qu'on a fait précéder les prophéties de Jérémie de l'indication suivante: "La parole de Yahweh lui fut adressée aux jours de Josias, fils d'Amon, roi de Juda, la treizième année de son règne; et elle le fut aux jours de Joakim, fils de Josias, roi de Juda, jusqu'à la fin de la onzième année de Sédécias, fils de Josias, roi de Juda, jusqu'à la déportation de Jérusalem au cinquième mois" (Jer 1,2-3)[1]. Au sein même du recueil prophétique de Jérémie, on indique parfois, en tête d'un oracle, l'année du roi de Juda et quelquefois même l'année du roi de Babylone correspondant, synchronisme qui est précieux à l'historien: "La parole qui fut adressée à Jérémie touchant le peuple de Juda, en la quatrième année de Joakim, fils de Josias, roi de Juda —c'etait la première année de Nabuchodonosor, roi de Babylone" (Jer 25,1-2). Quelquefois on met dans la bouche même du prophète des précisions chronologiques touchant son activité prophétique: "Depuis la troisième année de Josias, fils d'Amon, roi de Juda, jusqu'à ce jour, voici vingt-trois ans que la parole de Yahweh m'a été donnée et que je vous ai parlé, vous parlant dès le matin, et que vous ne m'avez pas écouté" (Jer 25,3).

Mais le prophète n'est pas seulement le témoin de Dieu en son temps: il a aussi des vues d'avenir; aussi fait-il des annonces relatives à un nouvel ordre de choses, à des transformations futures. Mais précisons tout de suite que ce nouvel ordre de choses n'implique pas nécessairement une "*fin*", entendons la *fin* du monde et la création d'un autre. Lindblom, à juste titre, a souligné fortement que si l'eschatologie est la doctrine relative à la fin du monde et de l'histoire humaine, il n'y a pas d'eschatologie du tout chez les prophètes[2]. Il serait en effet d'une mauvaise méthode de partir des idées sur *l'eschaton* issues de l'apocalyptique juive et

[1] Cf. aussi Is, 1,1; Am 1,1.
[2] Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) 360.

chrétienne, pour l'étude du temps prophétique. En effet la distinction entre l'âge présent et l'âge qui vient (הָעוֹלָם הַזֶּה et הָעוֹלָם הַבָּא) apparaît proprement avec un emploi technique bien déterminé dans l'apocalyptique juive, dans la littérature rabbinique et dans le Nouveau Testament. Cette double expression remonte en effet à l'apocalyptique à laquelle le Nouveau Testament l'a empruntée. Chez les Rabbins, antérieurement à l'année 70 de notre ère, les témoignages sur les deux aions sont très rares et incertains (sehr spärlich und unsicher) comme le note Sasse dans son article αἰὼν du Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament dirigé par Gerhard Kittel[3]. Mais dans l'apocalyptique juive proprement dite, on en trouve des traces dès le ɪer siècle av. J.C., par exemple dans deux passages séparés du livre des *Paraboles d'Hénoch éthiopien 48,7 et 71,15*. En 48,7 il est question des justes "qui ont haï et méprisé ce monde d'injustices" (trad. Martin). Dans le second passage, la Tête de jours, c'est à dire Dieu, appelle sur le voyant "la paix au nom du siècle à venir"[4].

Mais ainsi que nous le verrons plus loin, l'idée même de deux âges, de deux périodes bien déterminées l'une historique et l'autre transhistorique, apparaît pour la première fois[5] en Daniel, qui oppose l'ère des quatre empires et le royaume des saints, les premiers appartenant au passé et le second au futur.

Il faut dire pourtant que déjà chez les prophètes nous avons les débuts de ce que sera la terminologie tardive sur les deux éons, car ils reconnaissent eux aussi l'existence de deux âges, comme le montrera l'étude des expressions: "les jours qui viennent" "en ce jour-là". Or la distinction entre âge présent et âge futur est un élément essentiel de toute eschatologie et caractéristique de la prédication prophétique. Pour ces motifs, on peut donc parler d'une eschatologie prophétique, et avec Lindblom dire que les passages qui décrivent une ère nouvelle expriment une eschatologie positive, tandis que ceux qui parlent uniquement de la fin expriment une eschatologie négative[6]. Si les oracles concernent l'avenir d'Israël, on pourra parler d'une *eschatologie nationale* tandis que s'ils incluent le monde et l'humanité on pourra parler d'*eschatologie universelle*. Si l'âge à venir décrit est heureux, on pourra parler d'une escha-

[3] Th W. z. N. T., t. I, p. 207.

[4] Nous admettons la thèse traditionnelle de l'origine préchrétienne du livre des Paraboles d'Hénoch.

[5] D. Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin 1906) 279, reconnaît aussi que cette nouvelle conception est nettement formulée pour la première fois en Daniel: Der erste, der für uns diese neue Anschauung in deutlich erkennbar Ausbildung vorträgt, ist Daniel.

[6] *Op. cit.*, p. 362.

tologie de salut (Heilseschatologie) et si les oracles sont de sombres prédictions on pourra parler d'eschatologie de malheur (Unheilseschatologie).

Dans les écrits des prophètes se détachent un certain nombre de chapitres annonçant les Apocalypses. Les notions de temps qui y sont exprimées permettront sans doute de mieux comprendre le passage du temps prophétique au temps apocalyptique. Il s'agit d'Isaïe 24-27 appelé communément apocalypse d'Isaïe, de Joël 4 et de Zach. 9-14.

I. PREMIÈRES ÉBAUCHES APOCALYPTIQUES CHEZ LES PROPÈTES

1. *L'Apocalypse d'Isaïe*

Il ne faut pas se méprendre sur cette désignation des chapitres 24-27 d'Isaïe qui est traditionnelle, mais il faut le reconnaître, inadéquate[7]. Duhm l'employait déjà dans son grand commentaire d'Isaïe au début de ce siècle[8], de même Otto Kaiser, un de ses derniers commentateurs[9], bien qu'on ne trouve pas dans ces chapitres les caractéristiques habituelles des apocalypses: pseudonymie, visions, anges interprètes. Ceux qui considèrent ces chapitres comme une apocalypse ont été sans doute impressionnés par le langage symbolique et mystérieux qui s'y manifeste. Mais si on compare Is 24-27 à Daniel 7-12, les différences entre ces deux écrits, reconnaissons-le, sont plus grandes que les ressemblances. On peut distinguer dans cet ensemble littéraire deux séries d'éléments: des oracles eschatologiques suivis de chants lyriques où il est question de la destruction d'une ville (24,10; cf. 25,2; 26,5; 27,10). Bien des problèmes se posent encore à propos de ces difficiles chapitres d'Isaïe, et notamment celui de leur datation. On admet aujourd'hui unanimement que ces chapitres ne peuvent pas être l'oeuvre du prophète du VIIIème siècle, et on les situe tantôt à l'époque perse, en relation avec la destruction de Babylone par Xerxès Ier en 485[10], tantôt à l'époque grecque, avec la

[7] G. W. Anderson, *Isaiah XXIV-XXVII reconsidered* (Supplements to Vetus Testamentum vol. IX; Leiden 1963) 118 souligne à bon droit que le titre "Apocalypse d'Isaïe" fait doublement question; cf. aussi Th. Chary, dans *Introduction critique à l'Ancien Testament* sous la direction de H. Cazelles (Paris 1973) 448.

[8] Cf. Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaia übersetz und erklärt*, dans *Handkommentar zum Alten Testament* (Göttingen 1902) XXI.

[9] Cf. Otto Kaiser, *Isaiah 13-13. A Commentary* (The Old Testament Library) 1974, pp. 173 et sq. C'est la traduction de l'allemand de *Der Prophet Jesaja 13-39* (Das Alte Testament Deutsch 18; Göttingen 1973).

[10] Cf. G. Lindblom, *op. cit.*, p. 80 et sq; G. W. Anderson, *op. cit.*, p. 118 et sq. La position de Marie-Louise Henry qui a tenté d'associer

prise de Babylone sans destruction par Alexandre le Grand en 331[11], tantôt plus tardivement, au IIème siècle av. J.C. Les hésitations des exégètes sont significatives pour le problème qui nous occupe ici. De fait, l'Apocalypse d'Isaïe n'est pas datée, comme le sont fréquemment les oracles prophétiques, et pour ce motif les critiques tâtonnent à la fois sur l'identification précise de la ville et sur la datation des faits historiques qui sont visés. En effet, les seules indications de temps se trouvent dans quatre passages: Is 24,21; 25,9; 26,1; 27,1 avec la mention de l'expression apparemment assez vague, בַּיוֹם הַהוּא "en ce jour-là". Il faut y ajouter "après un grand nombre de jours" (Is 24,22). Comment faut-il comprendre "en ce jour-là"?

1) Il faut observer tout d'abord que cette expression est mise trois fois en relation avec des temps à l'inaccompli יִפְקֹד (il visitera), 24,21; יוּשַׁר הַשִּׁיר (on chantera un cantique), 26,1; יִפְקֹד (il visitera), 27,1; une fois ביום ההוא est mis en connexion avec le verbe וְאָמַר "et on dira" (25,9) qui prend un sens futur. Toutes les propositions dans lesquelles on mentionne "en ce jour-là" se rapportent donc à des événements futurs.

Cette constatation ne va pas de soi, car il est de nombreux cas dans l'A.T. (90 selon Jenni) où l'expression "en ce jour-là" se réfère à des événements passés[12]. Précisément, dans deux passages d'Is 22,8,12, l'expression "ce jour-là" qui apparaît en conclusion d'un discours de reproches vise un jour historique connu des auditeurs d'Isaïe. Il se réfère vraisemblablement au même jour décrit au verset 5 comme "un jour de confusion" (יוֹם מְהוּמָה), d'écrasement (מְבוּסָה) et de perplexité (מְבוּכָה)".

En Is 22,8,12, "ce jour-là" recouvre donc une réalité analogue au "jour de Madian" d'Is 9,3 qui fait allusion aux événements historiques décrits en Juges 7,9 etsq.

2) Une deuxième constatation s'impose, "en ce jour-là" est lié deux fois à un contexte de jugement eschatologique: c'est le jour où Yahweh visitera les puissances du ciel et de la terre (24,21) ainsi que les monstres cosmiques (27,1). Les deux autres fois, les

récemment les hymnes relatifs à la cité avec la conquête de Babylone par Cyrus ne semble pas avoir trouvé d'écho (cf. M. L. Henry, *Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, fünfte Folge 6; Stuttgart 1966).

[11] Cf. W. Rudolph, *Jesaja 24-27* (Stuttgart 1933).

[12] Cf. E. Jenni, art. יום , dans Jenni-Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum alten Testament* (Munich 1971) t. I, col. 715. Trad. espagnole, *Diccionario teológico manual del AT* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).

chants d'actions de grâce sont introduits par la formule "en ce jour-là" (25,9; 26,1). Ces constatations demandent quelques explications, car elles ne sont pas toujours acceptées. Deux questions en effet se sont posées aux exégètes au sujet de l'expression *bayyom hahu'* dans les livres prophétiques: un problème de critique littéraire et un problème d'interprétation.

On sait que pour B. Duhm, l'expression "bayyom hahu'" est une formule chère aux compilateurs et aux auteurs de compléments si bien qu'à ses yeux on doit presque toujours la tenir pour suspecte [13]. De son côté, du point de vue du sens, P. A. Munch a soutenu, notamment contre Hugo Gressmann [14] que jamais bayyom hahu' n'est un terme technique eschatologique [15]. Le sens obvie de cette expression "ce jour-là", "le même jour" est pour ce dernier auteur à la fois un adverbe de temps et une formule de liaison. Pour le montrer, il a examiné son emploi en dehors des livres prophétiques, en contexte narratif. Munch a conclu son enquête en soulignant la valeur stylistique que les écrivains bibliques donnent à l'expression bayyom hahu', dont ils usent pour souligner l'élément important d'un récit ou pour amener le trait final [16]. Pour les livres prophétiques il parvient aux mêmes conclusions. A la fin d'une action symbolique "en ce jour-là" introduit une réflexion pour en faire connaître la portée (Is 20,6). Les chants d'actions de grâce de l'Apocalypse d'Isaïe sont introduits par *bayyom hahu'* (Is 25,9; 26,1; 27,2 ? etc.). Munch rappelle à bon droit les introductions semblables du Cantique de Moïse (Dt 31,22) et du chant de Débora (Jud 5,1). Ces chants de l'Apocalypse d'Isaïe, comme l'a justement remarqué A. Lefèvre, qui a fait un examen critique de la thèse de Munch, jouent le même rôle que les réflexions finales d'Is 3,7; 4,1; 20,6. Les destinataires de la prophétie, précise t-il, en soulignent la portée, comme Débora faisait le bilan de la victoire [17]. Je ne puis que souscrire à ces conclusions de Munch et, à sa suite, de Lefèvre pour ce qui concerne exclusivement les formules introduisant les chants d'actions de grâce dans l'Apocalypse d'Isaïe. Mais dans les deux passages où se fait jour l'expression "en ce jour-là" dans un contexte de jugement, on peut qualifier ce jour d'eschatologique.

13 Cf. B. Duhm, *Das Buch Jesaia* (Göttingen ²1902) 14.

14 Cf. Hugo Gressmann, *Der Messias* (Göttingen 1929) 84, qui soutient que "en ce jour-là" comme "le Jour de Yahweh" a toujours un sens eschatologique.

15 Cf. P. A. Munch, *The expression bayyom hahu, is it an eschatological terminus technicus?* (Oslo 1936).

16 *Op. cit.*, p. 8.

17 Cf. André Lefèvre, *L'expression "en ce Jour là" dans le livre d'Isaïe,* dans Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris sans date) 175.

Car si la formule n'a pas par elle-même de sens eschatologique, sa portée *temporelle* dépend uniquement du contexte.

3) L'expression "en ce jour-là" recouvre une certaine épaisseur temporelle eschatologique puisque l'eschaton qu'elle vise est séparé par une longue durée du jugement définitif (24,21-22). En effet, c'est bien un second jugement que concerne, semble t-il, l'expression וּמֵרֹב יָמִים יִפָּקֵדוּ "et après un grand nombre de jour, ils seront visités".

Les versets 21 et 22 décrivent le visite, c'est à dire le jugement eschatologique à la fois des puissances célestes (l'armée d'en haut) et des rois terrestres [18]. Trois termes marquent le déroulement de la punition divine: ils sont rassemblés (*'asaph*), liés (*'asîr*) et enfermés dans l'abîme (*bor*) considéré comme une prison (*misgar*). Là ils attendront un second jugement qui surviendra "après un grand nombre de jours" (24,22). En effet tel semble être le sens de l'expression מֵרֹב יָמִים (cf. Lindblom [19] et Kaiser [20]) et non pas seulement l'équivalent de באחרית הימים "dans la suite des temps" comme le voudrait Procksch dans son commentaire. Ce second jugement trouve d'ailleurs un excellent parallèle dans le livre d'Hénoch 18,16 et surtout en Ap 20 où mille ans séparent cet événement final du premier jugement. Pour ces motifs, l'expression bayyom hahu' doit être traduite non pas "en ce jour-là" mais "en ce temps-là".

4) L'utilisation de l'expression "en ce jour-là" en Is 27,1 confère une dimension historique et eschatologique au vieux mythe du chaos primitif. Les auteurs bibliques ont en effet présenté quelquefois la Création comme un combat de Dieu contre le monstre du chaos, c'est à dire à l'aide d'un mythe emprunté aux anciennes littératures orientales, babylonienne et ougaritique. Ce monstre du chaos est désigné sous divers noms pratiquement interchangeables: Léviathan, Tannin, Rahab (cf. Ps 89,10-11; Is 51,9 etc.).

Dans l'Apocalypse d'Isaïe, le mythe sous-jacent d'origine cananéenne, a été historicisé et transféré à la fin des temps. Les monstres Tannin et Léviathan ne sont plus sentis comme des réalités mythiques de la Création, ils sont devenus des réalités historiques. Selon qu'on a distingué dans ce passage trois monstres ou deux monstres, on a identifié ces derniers soit à trois royaumes, soit à

[18] Sur ce passage cf. M. Delcor, *Le festin d'immortalité sur la montagne de Sion à l'ère eschatologique en Is 25,6-9, à la lumière de la littérature ugaritique*, dans *Mesianismo y Escatología*. Estudios en memoria del Prof. Dr. Luis Arnaldich Perot (Salamanca 1976) 92 et sq.

[19] Cf. Lindblom, *op. cit.*

[20] Otto Kaiser, *Isaiah 13-39* (The Old Testament Library; London 1974) 195.

deux royaumes différents. En tout cas, ils représentent les empires des "rois de la terre" que Yahweh visitera "en ce temps-là", mentionnés dans un langage exempt de symboles en Is 24,21. Nous avons donc affaire à une sorte d'inclusion, Is 27,1 répondant à Is 24,21.

Non seulement le mythe a été historicisé, il a été aussi eschatologisé selon un principe mis et oeuvre par les apocalypticiens; la Endzeit "la fin des temps" sera comme la Urzeit "le début des temps". Au jour de Yahweh son règne sera définitivement marqué par sa victoire sur les empires ennemis[21].

Bibliographie sur l'Apocalypse d'Isaïe—

— G. Lindblom, *Die Jesaja Apokalypse* (Jes 24-27) (Lund 1938).
— W. Rudolph, *Jes 24-27,* dans BWANT 4 (Stuttgart 1933).
— Georg Fohrer, *Der Aufbau der Apokalypse des Jesajabuches* (Jes 24-27): "Cath. Bibl. Quart." vol. XXV, n.° 1 (1963) 34-35 = *Studien zur alttest. Prophetie 1949-1965* (BZAW 99; 1967).
— J. W. Anderson, *Isaiah 24-27 reconsidered,* dans SVT, vol. IX (1963) 118-126.
— O. Kaiser, *Isaiah 13-39* (Odl Test. Library).
— O. Plöger, *Teokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959) 67-97.
— W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*: "Harvard Semitic Monograph Series" 11 (Missoula 1976).

2. *Joël 4 et le Jour de Yahweh*

Le livre de Joël est divisé en deux parties. La première (1-2) décrit une invasion de saturelles et une sécheresse, véritables fléaux agricoles et sociaux tout à la fois qui affectent gravement Juda. Dans le seconde partie, Yahweh "juge" les nations en leur imposant la loi du talion, c'est à dire en leur infligeant les mêmes souffrances qu'elles ont fait subir à Juda dans le passé (3-4). Dans les deux parties, il y a des allusions au Jour de Yahweh. Mais ainsi que l'a bien montré Bourke, les deux jours sont distincts. Dans la première partie le Jour de Yahweh est lié à une réalité locale et transitoire, une invasion de sauterelles et une sécheresse. En effet ce Jour est une occasion de crainte et de lamentation pour chacun des groupes sociaux de Juda. Dans la seconde partie, le Jour de Yahweh a une dimension plus large: il est cosmique et eschatologique. Dans chacune des deux parties, pour décrire le Jour de Yahweh on met en oeuvre des clichés prophétiques, mais les deux descriptions sont très semblables l'une à l'autre, comme on peut s'en rendre compte si on place les divers éléments sur deux colonnes parallèles. On peut distinguer quatre traits essentiels du Jour de Yahweh dans chacune des par-

[21] Cf. M. Delcor, *Mythologie et Apocalyptique,* dans *Apocalypses et Théologie de l'espérance* (Congrès de Toulouse 1975; Paris 1977) 153 et sq.

ties: il est grand et il est proche; le soleil, la lune et les étoiles s'obscurcissent; la voix de Yahweh se fait entendre; les cieux et la terre tremblent [22]. Dans chaque section, les termes sont quasi identiques:

1,15	כי קרוב יום יהוה	4,14	כי קרוב יום יהוה
2,11	כִּי־גָדוֹל יוֹם יהוה וְנוֹרָא מְאֹד	3,4	לִפְנֵי בוֹא יום יהוה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא
2,10	שֶׁמֶשׁ וְיָרֵחַ קָדָרוּ וְכוֹכָבִים אָסְפוּ נָגְהָם	4,15	שמש וירח קדרו וכוכבים אספו נָגְהָם
2,11	ויהוה נָתַן קוֹלוֹ	4,16a	ויהוה מציון יִשְׁאָג ומירושלם יִתֵּן קולו
2,10	לְפָנָיו רָגְזָה אֶרֶץ רָעֲשׁוּ שָׁמָיִם	4,16b	וְרָעֲשׁוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ

Ces faits littéraires posent la question d'unité des deux parties qui a son importance pour les problèmes concernant le *temps* dans Joël. On connaît la thèse à laquelle est attaché notamment le nom de B. Duhm. Joël serait seulement l'auteur de 1,1-2,17, les passages concernant l'invasion des sauterelles. Le reste, par contre, serait l'oeuvre d'un apocalypticien et sa prose serait des plus médiocres. Ce dernier, dans la but de relier les deux parties entre elles, aurait inséré dans la première partie les passages sur le Jour de Yahweh, en donnant ainsi aux sauterelles une valeur eschatologique qu'elles n'avaient pas primitivement. Une fois écartées ces interpolations sur le Jour de Yahweh, la première partie décrirait une calamité purement agricole tandis que les deux derniers chapitres concerneraient un événement eschatologique [23].

La théorie de Duhm a été acceptée par un grand nombre d'auteurs avec quelques modifications: Hölscher [24], Sellin [25], Bewer [26], Robinson [27]. Mais plusieurs exégètes ont défendu la thèse de l'unité littéraire du livre avec de bons arguments; qu'il suffise de citer

[22] Cf. J. Bourke, *Le Jour de Yahvé dans Joël,* R.B. 66 (1950) 6 et sq.
[23] Cf. B. Duhm, *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten,* ZAW 31 (1911) 1-43; 184-188.
[24] Cf. G. Hölscher, *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig 1914) 430 et sq.
[25] Cf. E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (Leipzig 1929) t. I, p. 146.
[26] Cf. A. Bewer, dans *The International Critical Commentary* (Edimbourg 1912).
[27] Th. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (Tübingen 1954) 56.

Dennefeld[28], Rinaldi[29], Kapelrud[30], Bourke[31], Weiser[32], Delcor[33], Wolff[34]. De fait, les passages relatifs au Jour de Yahweh de la première partie sont trop fortement liés à leur contexte pour qu'on puisse les retrancher comme on le ferait pour des interpolations. Par ailleurs, on a exagéré les différences existant entre les deux événements qui constituent le noyau essentiel de la prophétie: le fléau de sauterelles de la première partie et la crise eschatologique de la seconde partie. Ces deux événements sont en réalité liés l'un avec l'autre: le jour de Yahweh est envisagé d'abord sur le plan historique, puis sur le plan eschatologique. Il n'est point besoin de conclure de cette dualité thématique à une dualité d'auteur. Nous ne pouvons que faire nôtres les conclusions de A. Weiser: "Le caractère différent des chap. 1-2 d'une part et des chap. 3-4 d'autre part peut aussi être interprété de la façon suivante: le prophète Joël a mis par écrit ses paroles dites à l'occasion de la plaie des sauterelles et de la sécheresse (2,18 et sq.) après l'heureux achèvement de ces événements (chap. 1-2). Ensuite il a développé l'annoce du Jour de Yahweh dans les chap. 3-4".

Ces considérations préliminaires faites, il faut revenir à notre sujet. Quel sens faut-il donner a Jour de Yahweh? Faut-il considérer nécessairement le jour du chap. 4 comme eschatologique? Quel est son enracinement cultuel?

Nous croyons qu'il y a lieu de bien distinguer le Jour de Yahweh mentionné dans la première partie de celui de la seconde partie.

1) Le Jour de Yahweh dans la première partie concerne uniquement le peuple d'Israël qui habite Juda. Il s'inscrit dans un contexte historique déterminé, le fléau des sauterelles qui frappe cruellement le pays. Ce malheur de nature agricole dont pâtissent toutes les classes sociales est pour ainsi dire l'annonciateur du "Jour de Yahweh" qui est "proche", קָרוֹב (1,15) Cela signifie, est-il besoin de le souligner, que le prophète n'entend pas identifier le Jour de Yahweh avec le fléau décrit mais précisément le distinguer de lui. Les prêtres, à la suite de l'invasion des sauterelles, sont invités à publier un jeûne collectif, à se réunir dans la maison de Yahweh

[28] Cf. L. Dennefeld, *Les problèmes du livre de Joël* (Paris 1926) 11 et sq.

[29] G. Rinaldi, *Profeti Minori* (La Sacra Biblia) (Turin-Rome 1960) fasc. 2.

[30] Cf. Arvid S. Kapelrud, *Joel Studies* (Uppsala-Leipzig 1948) 176 et sq.

[31] Cf. J. Bourke, *art. cit.*

[32] Cf. A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* (Das Alte Test. Deutsch; Göttingen 1956) 19.

[33] Cf. M. Delcor, *Les petits prophètes* (Paris 1961) VIII, 1ère partie, p. 134 et sq.

[34] Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheten* 2 (1969).

et à supplier le dieu d'Israël en criant: Ah, quel Jour! (1,15). Or, si nous comprenons bien, ce jour effrayant concerne un événement précis, l'invasion de sauterelles que seule la prière peut détourner. L'expression אֲהָהּ לַיּוֹם est inhabituelle; elle est, semble t-il, l'organe témoin d'une supplication collective qui, sous une forme plus complète, commence habituellement par אהה אדני יהוה "Ah Seigneur Yahweh" (cf. Jos 7,7; Jer 4,10; 14,13; 32,17; Ez 4,14; 9,8; 11,13; 21,5). Le seul parallèle précis à Joël 1,15 se trouve en Ez 30,2 où: Hurlez! ah! ce jour! introduit: car le jour est proche, le jour est proche pour Yahweh. Ce jour concerne d'ailleurs l'Égypte à laquelle le prophète Ezéchiel annonce les pires malheurs. Pour en venir au texte de Joël, il faut donc dire que ce qui est pour le prophète le plus à craindre, ce n'est pas la calamité présente mais le Jour de Yahweh qui doit venir. Les jours de malheurs que vit le peuple sont les signes avant-coureurs de plus grandes afflictions.

2) La distinction entre deux Jours de Yahweh en Joël semble bien justifiée. Le prophète distingue trois moments dans le cours des temps. Il y a d'abord l'avenir immédiat avec l'invasion de sauterelles. (On notera la succession des verbes au parfait pour décrire l'action ou les effets des insectes destructeurs: אָכַל (1,4), נִכְרַת (1,5), עָלָה (1,6), שָׂם (1,7), הָכְרַת (1,9), שֻׁדַּד (1,10), etc. qui peuvent s'interpréter plutôt comme des parfaits prophétiques que comme des verbes à l'accompli). Le prophète envisage une période intermédiaire pendant laquelle Yahweh répare les calamités subies par le peuple, littéralement, d'après le T.M, les années שָׁנִים qu'ont dévorées la sauterelle et le yeleq, etc. 2,25. Il faut sans doute comprendre qu'il s'agit de la perte des années de récolte qui a pour origine les graves méfaits commis par les insectes rongeurs.

Enfin, dans un troisième temps, Joël situe le Jour de Yahweh dans un horizon plus large, car le jugement concerne tous les peuples du monde (3-4) et non plus seulement Israël. Tandis que Joël se sert de קרוב היום (1,15; 2,2) comme formule introductrice à son premier Jour, il utilise la formule וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן (3,1) pour introduire le second Jour. Les deux Jours sont donc fortement mis en contraste, car, tandis que le premier Jour est imminent et a pour ainsi dire déjà commencé, le second aura lieu après une longue période de prospérité (2,25-26) [35]. La première formule stéréotypée appartient à la tradition prophétique (Soph 1,7,14; Ez 30,3; Is 13,6; Abdias 15). Pour mieux cerner son contenu, il importera d'établir plus loin, autant que possible, le milieu où s'enracine le concept de Jour de Yahweh. Mais qu'en est-il de la seconde formule d'in-

[35] Cette explication est proposée par Bourke, *art. cit.*, p. 194.

troduction? Puisque אַחֲרֵי־כֵן sert de formule de transition, par exemple en 2 Sam 2,1; 8,1; 10,1; 13,1; 21,18, certains commentateurs se sont demandés si cette expression ne serait pas une addition ultérieure du rédacteur ayant pour but de relier le chap. 3 à ce qui précède. Selon Robinson[36] un indice de ce fait serait que אשפוך devrait être précédé du waw consécutif. Mais Kapelrud[37] a fort opportunément rappelé que, quand la formule והיה est employée, de préférence avec la formule ביום ההוא , le verbe qui suit à l'imparfait ne comporte pas de waw (cf. Is 7,18,31; 11,11; Os 2,18,23). Pour ces motifs "Et il arrivera après cela" occupe donc une place normale dans le contexte[38]. Ce complexe de mots équivaut pratiquement à *ba'aḥarit hayyamim* "dans la suite des jours, dans l'avenir" comme dans Os 3,5; Is 2,2[39] et il a le même sens que l'accadien *aḫrat ūmē* ainsi que l'a mis en lumière E. Lipinski[40]. Mais *ba'aḥarit hayyamim* n'a pas en soi un sens eschatologique malgré la traduction stéréotypée de la LXX ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν ou d'autres formules approchantes "à la fin des jours".

3) Le Jour de Yahweh en Joël 4 a t-il une portée eschatologique? M. Treves a écrit à ce propos: "Je ne trouve rien d'eschatologique dans le livre de Joël, à moins qu'on n'appelle eschatologie chaque promesse de délivrance pour le malheureux et de punition pour le coupable. Le "Jour du Seigneur" est simplement le Jour que le Seigneur choisit pour intervenir dans les choses humaines, afin de punir le mauvais et de délivrer l'opprimé"[41]. Nous connaissons les discussions des exégètes suscitées depuis des décades autour du sens qu'il faut donner à ce mot, qui d'ailleurs n'appartient pas au vocabulaire biblique[42]. Mais même en acceptant de donner au terme le sens le plus vague, il est difficile d'accepter la conception si restrictive de l'eschatologie et en tout cas sans relation aucune avec l'eschaton, proposée par M. Treves. Si nous entendons par eschatologie l'annonce ou l'attente d'un monde entièrement nouveau, il faut reconnaître que le second Jour de Joël

[36] Cf. Th. H. Robinson, *Die zwölf Kleinen Propheten*, op. cit., pp. 65-66.

[37] Cf. A. S. Kapelrud, *Joel Studies*, pp. 126-127.

[38] Cf. M. Delcor, *Les petits prophètes*, p. 164.

[39] Cf. M. Delcor, *Sion, centre universel* (Is 2,1-5), dans "Assemblées du Seigneur" 5 (Paris 1969) 6-7.

[40] Cf. E. Lipinski, *"ba'aḥarit ha-yyamim" dans les textes préexiliques: dans* V. T. 20 (1970) 445-450.

[41] Cf. M. Treves, *The Date of Joel:* "Vetus Testamentum" 7 (1957) 150.

[42] Cf. Sur l'usage abusif du terme eschatologie, J. Carmignac, *Les dangers de l'eschatologie,* dans *New Testament Studies* 17 (Cambridge 1970-1971) 365-390.

s'accorde avec les termes de cette définition que l'on trouve, par exemple, exprimée ainsi par Mowinckel: "En règle générale, ce nouvel ordre a le caractère d'un commencement nouveau, une *restitutio ad integrum,* un retour aux origines sans la corruption qui avait subséquemment surpassé et deformé la création originale. L'eschatologie comporte aussi la pensée que ce drame a un caractère universel cosmique... Il en résulte qu'il n'est pas amené par des forces humaines ou historiques ou par quelque procès immanent d'évolution. La transformation est nettement de caractère catastrophique et est amenée par des puissances surnaturelles, divines ou démoniaques" [43]. En effet on trouve dans Joël l'effusion de l'Esprit (3,1-2), les prodiges cosmiques (3,3-5), le jugement de tous les peuples (4,1-4). Or tout cela marque la fin soudaine de l'état présent des choses et de l'ordre présent du monde. En outre les versets 18 à 21 qui décrivent l'ère paradisiaque et la restauration d'Israël constituent un ordre nouveau tout à fait différent du précédent. Munch, il est vrai, estime que le verset 18 est une interpolation tardive introduite par *wehayah bayyom hahu'*. Il souligne à bon droit que ce verset brise le lien entre les versets 17 et 19. Mais même si l'on admet la position de Munch, pour qui cette interpolation serait à mettre au compte d'une faction plus pacifiste située à l'intérieur de l'eschatologie [44], cela ne change en rien le caractère eschatologique du Jour de Yahweh en Joël 4.

4) Le milieu d'origine du Jour de Yahweh en Joël 4.

On pourrait envisager à première vue que le Jour de Yahweh était le jour où Yahweh était plus spécialement honoré dans le culte et un peu l'équivalent de ce que sera plus tard ἡ κυριακὴ ἡμέρα d'Apoc 1,10, le *dies dominica,* qui deviendra par la suite le dimanche chrétien. Mowinckel s'était orienté vers cette ligne de pensée; il faisait du Jour de Yahweh un jour où ce dernier était plus spécialement honoré au cours d'une cérémonie cultuelle. Pour lui, le Jour de Yahweh n'était autre que le jour de la fête de son intronisation; et c'était là, selon ses vues, la clé de toute l'eschatologie: la fête de l'intronisation de Yahweh à la fin des temps ne serait qu'une répétition de la fête de l'intronisation de Yahweh au début. Mais rien dans les textes de l'A.T n'indique que le Jour de Yahweh ait jamais désigné la fête de son intronisation, fête dont l'existence même est des plus problématiques [45]. Les tenants de l'origine cultuelle du Jour de Yahweh s'appuient en particulier sur le contexte d'Am 5,18 et sq où il est question de fêtes en l'honneur de Yahweh,

[43] Cf. S. Mowinckel, *He that Cometh, The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism* (Oxford 1959) 125-126.
[44] Cf. P. A. Munch, *The expression bayyom hahu'*, op. cit., pp. 30-31.
[45] Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1960), t. II, p. 409 et sq. Mais voir H. Cazelles, art. *Nouvel An dans DBS.*

fêtes qu'il a prises en dégoût (5,21 et sq). Le Jour de Yahweh, dit-on, serait exactement l'équivalent des "jours de Ba'al" qui en Os 2,15 signifient des fêtes destinées à célébrer Ba'al. On invoque aussi le parallèle des textes acadiens où un *um ili* "le jour de dieu" marque un jour de fête cultuel [46].

De son côté, Von Rad semble avoir montré définitivement que les passages de Joël 2,1-11; 4,9-11 à côté de ceux de Zach 14,1-3; Soph 1,5 et sq; Is 13,34; Ez 30 prouvent que la conception du "Jour de Yahweh" s'enracine dans la notion de guerre sainte [47] et non dans la fête cultuelle de l'intronisation de Yahweh [48]. Cela est si vrai que l'invasion des sauterelles annociatrice du Jour de Yahweh est décrite à la manière d'une puissante invasion armée dont les soldats escaladent les murailles de la ville, courent sur les remparts et pénètrent dans les maisons (2,7,9); c'est un peuple nombreux et fort, tel qu'il n'y en a jamais eu, tel qu'il n'y en aura jamais jusqu' aux années des générations les plus lointaines, littéralement les années de générations et de générations (Joël 2,2).

Au chapitre 4, l'enracinement de l'idée de Jour de Yahweh est des plus transparentes en raison du contexte guerrier dans lequel s'inscrit cette notion: l'assaut des nations contre Israël (4,9 et sq). Aussi peut-on se demander avec Von Rad si la formule stéréotypée "il est proche le Jour de Yahweh" qui apparaît en Joël 4,14 (cf. 1,15) et qui se situe dans une tradition littéraire (Is 13,6; Ez 30,3; Abdias 15; Soph 1,14-17) n'aurait pas été un appel invitant les troupes à la conscription ou le cri poussé par les soldats allant au combat avec Yahweh. Robertson Smith admettait déjà que dans l'expression "le Jour de Yahweh", le mot "jour" signifiait le jour du combat comme chez les anciens Arabes [49].

En raison du lien du "Jour de Yahweh" avec un événement guerrier, on peut donc légitimement se demander si ce dernier ne rappelait pas un événement du passé, une guerre sainte de Yahweh où celui-ci aurait exercé plus particulièrement sa puissance, tel le Jour de Madian, entendons la victoire de Yahweh sur Madian (Is 9,3 cf. Jud 7).

[46] Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) 317-318. Il cite Landsberger, *Der kultische Kalendar der Babylonier und Assyrer.*

[47] Cf. Gerhard von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament,* t. II, pp. 107-8.

[48] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* (Oslo 1921-1924) 229 et sq. Semblablement R. Largement et H. Lemaître (*Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental:* "Sacra Pagina" (Gembloux 1959) t. I, p. 259 et sq) font du Jour de Yahweh une fête liturgique analogue au Jour de dieu en Mésopotamie qui désigne l'ensemble de la fête du Nouvel An ou plus précisément le Jour de la fixation des destinées.

[49] Cf. Robertson Smith, *The Prophets of Israel and their place in History* (Londres 1895) 397-398.

La notion du Jour de Yahweh liée au jugement d'Israël a derrière elle une longue histoire depuis sa première apparition bien datée en Am 5,18-20, dans un contexte littéraire de malédiction: "Malheur à ceux qui soupirent après le Jour de Yahweh". C'est un jour qui se situe dans le futur, un jour vers lequel le peuple soupire et qu'il souhaite devoir être un jour de lumière, c'est à dire un jour de bonheur mais le prophète annonce qu'en réalité ce jour sera pour le peuple un jour de calamité, "un jour de ténèbres". Le Jour de Yahweh dans la première partie de Joël se situe dans la tradition prophétique qui envisage le jugement du peuple élu (Is 2,12; Soph 1,12-15; Ez 7,19; Zach 14,2). Dans la seconde partie, l'avènement punitif de Yahweh concerne les nations: Ez 30,3 (l'Égypte); Is 34,8 (Edom); Ez 39,8 (Gog); Zach 14,3. Là aussi il s'inscrit dans toute une tradition prophétique. Cependant il faut souligner que Zach 14,2-3 est le seul passage où, comme dans le livre de Joël, le Jour de Yahweh concerne d'abord Israël ensuite les peuples.

Les premières ébauches d'apocalypses (Joël 1-4 et Zach 14) associent donc les deux courants que ces deux écrits ont rencontré dans la littérature prophétique antérieure.

5) Dans le complexe de mots Jour de Yahweh, l'accent n'est pas mis sur le mot Jour mais sur le mot Yahweh. C'est de son avènement guerrier qu'il s'agit, de sa venue en tant que juge de tous les peuples. Ce Jour de Yahweh ne peut donc s'inscrire avec précision à un moment donné du calendier, car aucun des textes n'essaie du supputer la date exacte de l'avènement de Yahweh. Joël insiste plutôt sur le contenu réel ou psychologique du Jour, qualifié de grand, de redoutable, de proche et de ténébreux. En effet, à propos du Jour de Yahweh, le livre de Joël met l'accent sur l'élément ténèbres en chacune des deux parties (2,1,10; 3,3-4; 4,15).

L'expression rhétorique élaborée "Jour d'obscurité et de sombres nuages, jour de nuées et de ténèbres" (2,2) a été empruntée littéralement à Sophonie 1,15. Parallèlement la phrase: le soleil et la lune s'assombrissent, les étoiles perdent leur éclat (2,10b; 4,15) est très proche d'Is 13,9-10: "Car les étoiles et leurs Orions ne feront plus briller leur lumière, le soleil s'obscurcira dès son lever, la lune ne donnera pas sa lumière".

La présence de ces ténèbres et de ces nuages de ténèbres en rapport avec le jour de Yahweh a pour but de rappeler les ténèbres primordiales d'avant la Création, lors du chaos initial [50].

[50] Cf. S. Aalen, *Der Begriff "Licht" und "Finsternis" im Altem Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951) 14-15.

Un certain nombre d'autres composantes du Jour de Yahweh en Joël tels le tremblement des cieux et de la terre, la voix de Yahweh sont empruntées aux descriptions des théophanies. Aussi a t-on pu écrire justement que les descriptions de théophanies ont exercé leur influence sur la tradition concernant le Jour de Yahweh et vice-versa [51].

Bibliographie du "Jour de Yahweh"

— L. Černy, *The Day of Yahweh and some Relevant Problems* (Prague 1948).
— René Largement/Henri Lemaître, *Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental:* "Sacra Pagina" (Gembloux 1959), t. I, p. 259 et sq.
— G. von Rad, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh:* JSS 4 (1959) 97-108.
— J. Bourke, *Le Jour de Yahweh dans Joël:* RB 66 (1959) 5-31; 191-212.
— E. Kutsch, *Heuschreckensplagen und Tag Yahwes in Joel 1-2:* Th Z 18 (1962) 81-94.
— K. D. Schunck, *Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom Tag Yahwes:* VT (1964) 319-330.
— Langevin, *Sur l'origine du "Jour de Yahweh"*, dans "Sciences ecclésiastiques 1966", pp. 359-370.
— Meir Weiss, *The Origin of the Day of the Lord reconsidered,* dans "Hebrew Union College Annual" 37 (1966) 29-60.
— J. D. Preuss, *Yahweglaube und Zukunfsterwartung,* BWANT 87 (1968) 170-179.
— G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin 1969) 272-273.
— P. Miller Jr., *The Divine Warrior in Early Israel* (Harvard University Press 1973) 135-136; 139-140.
— F. C. Fensham, *A possible Origin of the Day of the Lord,* dans *Biblical Essays* (New York 1960) 90-97.
— A. J. Everson, *The Days of Yahweh:* JBL 93 (1974) 329-337.

3. *Les notations de temps dans le Deutéro-Zacharie*

La nature du Jour de Yahweh telle qu'elle se manifeste dans l'apocalypse d'Isaïe ou le livre de Joël est peu modifiée dans les chapitres 9-14 du Deutéro-Zacharie. Cet ensemble littéraire pose plusieurs problèmes, entre autres ceux de son unité et de sa datation. Pour ma part, j'ai soutenu l'unité de l'ouvrage même si un auteur-éditeur final peut avoir organisé des morceaux plus anciens. Par ailleurs un certain consensus semble s'être fait autour de la datation du chapitre 9 qui serait de l'époque d'Alexandre le Grand

[51] Cf. Jög Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen 1965) 98.

(Elliger[52], Delcor[53], Chary[54]). Ces dernières années il n'y a guère que Otzen qui attribue Zach 9,13 à un auteur travaillant depuis la fin du règne de Josias jusqu'au début de l'exil (cf. B. Otzen, Studien über Deuterosacharja, Copenhague, 1964).

Dans cet ensemble littéraire, quelle que soit la position retenue pour la question d'auteur, on distingue les chap. 9-11 des chap. 12-14[55]. Les chap. 9-11 offrent un genre littéraire et un contenu bien déterminés. Ils sont composés en vers et présentent des liens assez nets avec l'histoire (9,1-8; 9,11-17; 10,3-12; 11,4-16). L'eschatologie y occupe une place mesurée. Les chapitres 12-14 sont en prose et leur contenu est presque exclusivement eschatologique, avec une attache très ténue avec l'histoire. Le caractère particulier du chapitre 14 où est mentionné le Jour de Yahweh est reconnu par un certain nombre d'auteurs[56].

La distinction entre Zach 9-11 et Zach 12-14 est notamment marquée par une fréquence différente de l'emploi de la formule "en ce Jour-là" dans ces deux ensembles littéraires. Le complexe de mots *bayyom hahu'* n'apparaît que rarement dans Zach 9-11, exactement deux fois, en 9,16; 11,11. Par contre, il est fréquent dans Zach 12,14: 12,3; 12,4; 12,6; 12,8; 12,9; 12,11; 13,1; 13,2; 13,4; 14,6; 14,8; 14,9; 14,13; 14,20; 14,21. La récurrence de la formule "en ce Jour-là" qui apparaît 15 fois environ dans les chap. 12-14 contribue t-elle à donner à cet ensemble littéraire un contenu eschatologique?

Examinons d'abord le problème pour les chap. 12-13,6:

1) Le fait que chaque nouvelle étape de la pensée est introduite 8 fois par la formule *hayyom hahu'* a fait penser à Sellin qu'il s'agissait d'une formule sur laquelle l'auteur bâtissait la description de l'assaut des peuples contre Jérusalem (in achtmaligen an jenem Tag baut der Verfasser sein Schilderung auf)[57].

2) Nous retrouvons ici P. A. Munch pour contester ces vues. Pour cet exégète, l'auteur n'est pas un grand poète, mais ce dernier

[52] Cf. K. Elliger, *Ein Zeugnis aus der jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr. Eine territorialgeschichtliche Studie zu Zach 9-8:* ZAW 62 (1949) 63-115.

[53] Cf. M. Delcor, *Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach 9,1-8:* VT 1 (1951) 110-124 et *Les Petits Prophètes* (Paris 1964) 545 et sq.

[54] Cf. Th. Chary, *Aggée-Zacharie. Malachie* (Sources Bibliques) (Paris 1969) 137-138.

[55] Cf. par exemple, Otto Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959).

[56] Cf. par exemple, Otto Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959) 109 et sq; E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (Leipzig 1930) t. 2, p. 543.

[57] Sellin, *op. cit.*, p. 570. Mais P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et Messianisme* (Paris 1961) 74, conteste cette idée.

s'est contenté de grouper sans beaucoup d'ordre et de progrès dans la pensée une série d'idées eschatologiques qui n'ont guère de lien entre elles. Il conteste finalement l'unité littéraire des chap. *12,1-13,6* pour dire qu'il s'agit d'une collection de citations empruntées à divers poèmes, introduites par "en ce Jour-là" ou "il arrivera en ce Jour-là". L'auteur, qui est ici un compilateur, a essayé, dit-il, de remédier au manque de suite des idées en introduisant ces formules qui servent seulement d'organes grammaticaux de liaison avec un sens adverbial. Bien que le contexte soit eschatologique, précise-t-il, *bayyom hahu'* n'a pas en soi une valeur eschatologique [58].

3) Quelle que soit la solution apportée au problème de l'unité littéraire de 12,1-13,6 qui nécessiterait toute une étude —il y a en effet un certain manque de suite dans les idées, avec des retours en arrière— il reste que même si *bayyom hahu'* n'a qu'une valeur de suture, le contexte confère à cette expression une valeur temporelle et eschatologique. Mais du point de vue du temps, il est évident que tout ce qui est annocé dans ces deux chapitres n'arrivera pas le même jour et que la formule "en ce Jour-là" doit se comprendre "en ce temps-là". En d'autres termes, ce temps eschatologique recouvre une certaine durée.

Le problème de Jour de Yahweh en Zach. 14.

On a écrit qu'en passant du chapitre 13 au chapitre 14, on a l'impression d'entrer dans un autre monde, tellement la composition littéraire et les perspectives d'avenir diffèrent de celles des chapitres précédents [59].

Pour nous en tenir à l'horizon eschatologique des chapitres 9,13, les différents tableaux du combat final (9,11-17; 10,3-11; 12,1-8) n'envisageaient aucune défaite préliminaire de Jérusalem. Or c'est le contraire que l'on constate dès le début du chapitre 14. En effet, comme dans le livre de Joël, le Jour de Yahweh se déroulera en deux phases: il verra d'abord la défaite de Jérusalem par les nations (14,1-2), puis celle des nations grâce à l'intervention personnelle de Yahweh qui mènera la bataille au milieu de cataclysmes cosmiques (14,3-4). Le personnage important de ce chapitre est en effet Yahweh-Roi dont la victoire définitive sur les nations confèrera à sa royauté un caractère universel et unique. "Yahweh deviendra roi sur toute la terre en ce jour-là: Yahweh sera unique et son nom unique" (14,9).

58 Cf. P. A. Munch, *The expression bajjôm hahu'. Is it an eschatological terminus technicus?, op. cit.*, pp. 17-20.

59 Cf. Th. Chary, *op. cit.*, p. 209.

La notion de Jour de Yahweh ne s'enricht guère sous la plume de l'auteur du chapitre 14. Car on est plutôt en présence d'une sorte de synthèse des données prophétiques antérieures.

1) Le Jour de Yahweh continue à être décrit dans son contenu, du point de vue qualitatif. Il se présentera, semble-t-il sous un double aspect[60]: ce sera d'abord un temps de ténèbres (14,6) (il n'y aura plus de lumière, mais de la froidure et du gel), puis un jour de lumière sans fin et unique (14,7). Si cette exégèse est recevable, il faudrait supposer que l'aspect funeste de l'intervention divine concerne la défaite de Jérusalem, tandis que l'aspect positif est en référence à sa victoire sur les nations, selon les deux phases différentes du Jour de Yahweh décrites au début du chapitre (14,1-4).

2) Il semble pourtant qu'un lecteur a compris le *yom 'eḥad* "le jour unique" comme étant un jour du calendrier "un certain jour", d'où le besoin de préciser qu'il est connu de Yahweh (*hu' ywada' lyhwh*), que c'est "son" Jour (14,7). Ce jour sera unique en ce sens qu'il n'y aura pas de déclin et qu'il ne sera suivi d'aucun autre.

3) Le caractère guerrier du Jour de Yahweh est fortement souligné comme dans le livre de Joël. Si, selon la thèse de von Rad, les guerres saintes d'Israël constituaient des jours de Yahweh, l'eschatologisation de cette réalité illustrerait déjà un principe qui sera cher plus tard aux apocalypticiens: la Endzeit sera comme la Urzeit.

4) Selon la thèse chère à Munch, les six prophéties eschatologiques du chap. 14 introduites par *bayyom hahu'* v. 6,7,8,9,10-11, 13-14, 20-21 seraient des additions à un texte dont le noyau primitif serait constitué uniquement par Zach 14,1-5,12,15-17,19, ce que soutenait déjà Sellin. Dans ces conditions "en ce Jour-là" servirait uniquement de suture destinée à introduire les additions postérieures[61].

Mais là aussi, il faut le répéter, même si Munch avait raison, l'expression bayyom hahu' prend de toute façon un sens eschatologique en raison des réalités apocalyptiques qu'elle introduit.

60 Cette interprétation du texte est celle du Targum, de la Vulgate et de la Peschitta et, à leur suite, d'un certain nombre d'auteurs (Dhorme, Lamarche, Delcor; cf. nos *Petits Prophètes,* p. 615). Mais pour d'autres auteurs, il ne s'agit que d'un seul jour de lumière et ils traduisent: "Il arrivera en ce jour-là, il n'y aura plus de lumière, ni froidure, ni gel. Et ce sera un jour unique —il est connu de Yahweh celui-là-il ne sera ni jour ni nuit et au temps du soir il fera clair".

61 P. A. Munch, *op. cit.,* pp. 48-49.

Conclusion

Concluons brièvement cette première partie:

Chez certains prophètes, le temps dans lequel se déroule l'histoire, jour après jour, est désigné par le complexe de mots "dans la suite des jours", *ba'aḥarit hayyamim*. Il recouvre pratiquement ce que les apocalypticiens appelleront plus tard "le monde présent" par opposition au "monde à venir". Le temps de la fin est désigné habituellement par l'expression "le Jour de Yahweh". Il se caractérise par l'intervention soudaine et imprévue de Yahweh qui, par son action ,bouleversera, lors d'une bataille contre les nations, le cours de l'histoire. Le jour et l'heure de cette intervention de Yahweh ne sont pas précisés, car ils sont connus de lui seul. Ce "Jour de Yahweh" qui est en fait le "temps de Yahweh" se présente avec une certaine épaisseur durant laquelle il y aura un double jugement. Plutôt que sur l'aspect quantitatif de ce temps, on insiste sur le contenu qualitatif réel du "Jour de Yahweh" qui sera grand, proche, redoutable, funeste ou heureux, selon qu'il sera ténèbres ou lumière. L'expression "en ce Jour-là" peut se référer à la venue eschatologique de Yahweh mais pas nécessairement car, en certains cas, il n'a qu'une valeur purement adverbiale et sert de simple suture.

II. LE LIVRE DE DANIEL ET LES NOTATIONS DE TEMPS

Dans l'étude des notations de temps en Daniel, nous distinguerons la première partie constituée par des récits (chap. 2-6) de la seconde partie qui est proprement apocalyptique (7-12).

1. *Les chapitres araméens* (2-7)

Ils contiennent des indications de temps de deux sortes: d'une part les récits sont datés par les années des rois de Babylone et d'autre part, à l'intérieur des récits on trouve un vocabulaire du temps qu'il nous faut examiner. En général, les indications chronologiques sont erronées et il importe de comprendre pourquoi.

Les indications chronologiques et leur signification.

Les songes du roi Nabuchodonosor sont datés de la deuxième année de son règne [1]. C'est alors que Daniel, un inconnu à la cour (2,25) intervient auprès du roi pour lui faire connaître le songe et son interprétation (2,24). Mais la date donnée est en contradiction avec celles du chap. 1 où on nous dit que Daniel et ses compagnons

[1] Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides* (Paris 1913) 88 et sq.

ne furent introduits auprès du roi Nabuchodonosor qu'après avoir reçu une éducation pendant trois ans (1,5-8). Les exégètes ont tenté de réduire ces antinomies, mais d'une façon peu satisfaisante, soit en corrigeant le texte (Montgomery et Nötscher), soit en supposant une interpolation datant d'Antiochus Epiphane. Mais le problème n'est pas pour autant résolu, et il reste toujours à expliquer, dans cette hypothèse, la deuxième année de Nabuchodonosor. Aussi mieux vaut-il penser, avec la majorité des auteurs que ce chiffre existait dans le document de base qui était indépendant du chapitre I.

Cette anomalie chronologique n'est pas la seule de ce chapitre. Il y a plus grave: la datation de la vision de la statue est, du point de vue historique, en contradiction formelle avec les conclusions tirées de l'analyse de la vision. En effet le chapitre 2 possède toutes les caractéristiques d'une apocalypse. L'auteur, sous forme allégorique, présente comme étant une prophétie la succession historique de quatre royaumes ou empires aboutissant à l'établissement eschatologique du royaume de Dieu. Il est clair qu'il ne s'agit que d'une fiction littéraire, l'auteur vivant au terme de la période historique présentée sous forme de prophétie. Il est le contemporain du quatrième empire établi par Alexandre le Grand. Les versets 41 et 42 se situent au mieux après la mort, survenue en 323 de ce dernier, qui, semblable au fer, a tout écrasé sur son passage (verset 40). Au verset 43, il est fait allusion aux tentatives matrimoniales infructueuses entre les Séleucides et les Ptolémées, destinées principalement à fortifier le quatrième empire. Le premier mariage de ce genre est celui de Bérénice, fille de Ptolémée-Philadelphe avec Antiochus II. Comme cet événement a lieu vers 250 et comme le verset qui relate des faits semblables est probablement adventice, il faut conclure que la date de l'ensemble du chapitre 2 de Daniel est à situer entre 323 et 250.

La datation fictive de la vision du chapitre 2, en la deuxième année du roi Nabuchodonosor, relève finalement du genre apocalyptique, tout comme, par exemple, le chapitre 7 de Daniel, qui est daté fictivement de la première année de Balthasar. La révélation apocalyptique se présente en effet comme une prophétie fictive et comme une prophétie réelle. Dans ces perspectives, l'auteur se situe en un point du passé pour décrire des événements déjà arrivés. Dans le cas présent, comme l'auteur du chapitre 2 entendait traiter de la succession des quatre empires depuis l'empire babylonien jusqu'à l'empire fondé par Alexandre le Grand, il s'est situé fictivement en la deuxième année de Nabuchodonosor, souverain bien connu du monde juif et des écrits bibliques. Nabuchodonosor tient la vedette jusqu'au chapitre 4 de Daniel. Mais bien des anachronismes, des erreurs historiques contenus dans la première partie trouvent une autre explication. Si plus d'un détail est con-

traire à la vérité historique, c'est que l'auteur ou les auteurs n'entendent pas écrire de l'histoire. Nous avons affaire à des histoires édifiantes d'allure midrashique. Par ailleurs, du fait que ces récits sont situés dans un passé éloigné de leur date de composition, l'auteur ne se soucie guère d'exactitude historique, tout au plus peut-on y trouver ça et là des traces de couleur locale. C'est le cas des chapitres 4, 5 et 6 de Daniel (cf. notre commentaire). De fait, le vocabulaire propre à l'histoire occupe peu de place dans le livre de Daniel, soit dans la première partie, soit même dans la deuxième où le visionnaire entend peindre de grandes fresques historiques.

Tout au plus, dans la deuxième partie, l'auteur recourt-il à la notion de récit conçu comme des "paroles": c'est le cas dans le premier songe du voyant. Le début du songe est appelé re'sh millin "début des paroles" (7,1) tandis que la fin est appelée sopha' di milleta' "fin de la parole" (Dn 7,28).

Le vocabulaire du temps est peu employé dans les chapitres araméens en raison même du sujet traité.

Dans la "suite des Jours" ou à la "Fin des jours"?

Une notation de temps intéressante est donnée dans le corps du chapitre 2. L'auteur met dans la bouche de Daniel cette idée qu'aucun des magiciens ou sages de Babylone ne peut faire connaître au roi les secrets divins. Seul Dieu connaît les mystères et seul il peut faire connaître ce qui arrivera à "la suite des jours" בְּאַחֲרִית יוֹמַיָּא (2,28). Mais comment comprendre exactement cette expression? On sait qu'elle apparaît jusqu'à quatorze fois dans l'Ancien Testament, à la fois dans le Pentateuque (Gen 49,1; Nb 24,14; Dt 4,30; 31,29) et dans les écrits prophétiques (Is 2,2; Jer 23,20; 30,24; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Os 3,5; Mich 4,1; Dan 2,28; 10,14).

Il est admis aujour'hui que son premier sens est "dans la suite de jours", "dans les jours à venir" et non "à la fin des jours". Par ailleurs *ba'aḥarit hayamîm* est bien authentique même dans les passages préexiliques [2] où W. Staerk avait voulu voir des interpolations [3]. Cette expression vise donc habituellement les événements de l'histoire: c'est la succession des temps, dans lesquels, jour après jour, s'inscrivait la succession des faits historiques. Que ceux-ci aient ou non une portée salvifique, du fait que Dieu intervient ou n'intervient pas dans les événements de l'Histoire, ne

[2] Cf. E. Lipinski, באחרית הימים *dans les textes préexiliques:* VT 20 (1970) 445-450.

[3] Cf. W. Staerk, *Der Gebrauch der Wendung* באחרית הימים *im alttestamentlichen Kanon:* ZAW 11 (1891) 247-253; cf. aussi G. Hölscher, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte* (Leipzig 1914) 457-458.

change rien à leur caractère. Les jours à venir appartiennent à ce monde-ci et non au monde à venir.

Dans le cas de Dan 2,28, étant donné le contexte littéraire, il est clair que la "suite des jours" se refère en premier lieu à la succession des quatre royaumes décrits par Daniel (2,38 et sq), mais aussi au royaume qui subsistera à jamais et qui a été instauré par Dieu ou, pour parler le langage symbolique, "par la pierre qui s'est détachée de la montagne sans l'aide d'aucune main et a mis en pièces le fer, le bronze, l'argile, l'argent et l'or" (2,45). Pour ces motifs, étant donné que le chapitre 2 de Daniel a tous les caractères d'une apocalypse באחרית יומיא peut aussi signifier "à la fin des jours", "à la fin des temps". C'est le sens qu'ont donné d'ailleurs à ce complexe de mots en araméen, à la fois la LXX et Théodotion, qui traduisent en Dan 2,28: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν "à l'extrémité des jours". Mais la portée de cette traduction est affaiblie, il est vrai, par le fait que les traducteurs alexandrins ont traduit systématiquement de manière analogue tous les passages bibliques, prophétiques ou non, par ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ou bien par ἐν ἐν ἐσχάταις ἡμέραις, ou bien par ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.

Ils ont en effet radicalement transformé la portée de l'expression, qui, répétons-le, ne visait que "la succession des temps". En parlant du "dernier des jours" ou "des derniers jours", ils ont visé l'aboutissement de l'histoire et traduit du même coup les préoccupations des esprits dans le milieu alexandrin, au IIIème-IIème siècle avant J.C. Celles-ci, d'ailleurs, ne devaient pas être très différentes de celles qui agitaient le milieu judéen lors de la grande crise qui secoua les Juifs de Palestine du temps d'Antiochus Epiphane. C'est pour ces motifs que, dans la partie proprement apocalyptique de Daniel, le voyant est hanté, nous le verrons plus loin, par le temps de la fin, *'et qeṣ* (8,17; 11,35-40; 12,4-9). Dans ces perspectives on ne sera pas étonné que l'expression hébraïque classique "*ba'aḥarit hayyamîm*" soit reprise en Dn 10,14, mais avec le sens eschatologique "à la fin des jours". Dans ce passage, il s'agit de l'ange interprète qui annonce à Daniel ce qui arrivera au peuple à la fin des jours. La phrase "ce qui arrivera à ton peuple à la fin des jours" est d'ailleurs reprise presqu'à la lettre de la bénédiction de Jacob en Gn 49,1. Elle constitue un cas d'actualisation d'un vieux texte scripturaire qui se traduit, en fait, par une évolution sémantique du complexe de mots dont le sens traditionnel est, répétons-le, "dans la suite des jours". Cette modification du contenu d'un concept de temps lié chez les prophètes au repentir ou au salut (cf. Os 3,5; Is 2,2; Mi 4,1) est significative d'une mentalité et finalement d'un milieu donné. Elle s'explique bien dans un temps de crise où les esprits attendent impatiemment la réalisation des promesses prophétiques. Nous sommes en présence d'un

cas très net d'action d'un milieu déterminé sur les conceptions du temps. Pour le voyant qui croit vivre à la fin des temps, la "succession des jours" devient "les derniers jours".

Dieu maître des empires et les temps de l'histoire.

Cette donnée fondamentale de l'apocalyptique se fait jour au chapitre 2 de Daniel, dont nous avons déjà dit qu'il avait les caractéristiques d'une apocalypse. Elle est complémentaire d'une autre affirmation contenue implicitement dans ce même chapitre: Dieu seul connaît la fin des temps puisque lui seul peut la faire connaître (2,28). Ce don d'intelligence du temps de l'histoire, Dieu l'a donné à Daniel auquel, dans une vision nocturne, il a révélé le mystère, c'est à dire la succession des quatre empires et la venue du royaume définitif (2,19). L'hymne d'actions de grâces qui suit, mis dans la bouche de Daniel, montre que le visionnaire a pris conscience d'une vérité fondamentale. Dieu est le Maître du temps et de l'histoire: "Il fait alterner les temps et les moments, il renverse les rois et rétablit les rois" (2,21). Comment faut-il comprendre exactement ce texte sur l'alternance des temps et des moments? Faudrait-il voir simplement dans les *'iddanayya' wezimnayya'* la succession des années et des saisons, c'est à dire le temps cosmique, puisqu' *'iddan* peut désigner l'année en 7,25? Ou faudrait-il admettre qu'il s'agit du temps cyclique tel qu'il est décrit dans l'Ecclésiaste, où chaque génération répète l'oeuvre de sa devancière (3,1-11)?

La dernière partie du verset montre que tel n'est pas le sens qu'il faut donner à la succession des temps et des moments: il s'agit du temps de l'histoire dans lequel s'inscrivent les successions des rois, c'est à dire les événements politiques. Comme on le voit, il ne s'agit pas là d'une succession indéfiniment répétée, mais du cours de l'histoire humaine que Dieu dirige et auquel il donne un cadre: les temps et les moments. Il est possible qu'il y ait dans cette affirmation de l'hymne d'actions de grâces une allusion polémique au fatalisme de l'astrologie babylonienne et plus spécialement à son influence dans le monde hellénistique avec sa doctrine du Destin. Or, précisément en Palestine, à partir du IIème siècle av. J.C., se fait jour dans les cercles esséniens de Qumrân la doctrine déterministe de l' εἱμαρμένη. Cela nous est confirmé à la fois par ce que nous en dit Josèphe et par la pratique des horoscopes trouvés à Qumrân[4]. D'après ces documents astrologiques, la conformation du corps aussi bien que les qualités de l'esprit dépendent des signes zodiacaux ou plus exactement de la position du soleil par rapport aux constellations zodiacales. En effet, selon

[4] Cf. M. Delcor, *Recherches sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrân,* dans Revue de Qumrân n.° 20, 1966, pp. 521-542.

que les nuits et les jours seront plus ou moins longs, l'esprit de chaque homme sera plus ou moins sous l'empire de la Lumière ou des Ténèbres. Parallèlement, les parties du corps qu'on énumère auront telles ou telles qualités ou tels ou tels défauts. Il est probable que ces pratiques astrologiques répandues dans les milieux esséniens de Qumrân ont contribué à forger la doctrine déterministe de la secte telle qu'elle est affimée par Flavius Josèphe: "La secte des Esséniens déclare que le Destin est maître de tout et que rien n'arrive aux hommes que par sa décision" (A.J. XIII, V, 9 § 172).

2. *Les Visions* (7-12)

Le chapitre 7 qui est en araméen constitue la charnière entre les deux parties du livre. Du point de vue de la langue, il se rattache à la première partie tandis que du point de vue littéraire il appartient à la seconde.

Le monde présent et le monde à venir.

Certes ces deux expressions n'apparaissent pas encore en Daniel 7 mais pourtant l'idée y est déjà sous-jacente. Les quatre empires historiques successifs décrits à l'aide de symboles, qui disparaissent les uns après les autres, appartiennent au monde d'ici-bas, ce que plus tard les Rabbins appelleront le *'olam hazzeh*. Au monde à venir, le *'olam habba'*, appartient le royaume des saints, c'est à dire Israël. Le monde à venir et le monde présent sont opposés l'un à l'autre sans qu'il y ait aucune sorte le lien entre eux. La puissance maléfique des empires mondiaux va croissant jusqu'au jour où brusquement ils sont soumis au jugement et que commencent des temps nouveaux. De fait, à la vision des quatre empires fait suite ex abrupto une scène de jugement présidée par "l'Ancien de Jours" עַתִּיק יוֹמִין (7,9-12). Sans qu'il y ait de réquisitoire et sans qu'aucune sentence ne soit promulguée, la bête représentant le quatrième empire est tuée et son corps livré au feu en vue de la destruction. Cette punition s'est exercée contre elle, surtout à cause de l'arrogance de la corne, nommément Antiochus IV Epiphane, en qui ont culminé, pour ainsi dire, les péches de l'empire grec d'Alexandre le Grand. Pour ce qui est des autres bêtes symbolisant les empires, la puissance leur est enlevée mais une certaine survie leur est laissée "jusqu'à un temps et des moments déterminés" עַד־זְמַן וְעִדָּן (7,12) sans doute en raison de leur impuissance actuelle à l'égard du peuple de Dieu. Car si les empires perdent leur puissance, les nations demeurent.

Commen faut-il comprendre la notation "jusqu'à un temps et à des moments déterminés"? Il faut entendre par là l'avenir his-

torique que le voyant scrute pour en déchiffrer les secrets. Selon H. H. Rowley, ce sursis accordé aux trois empires s'expliquerait par le fait que l'auteur s'attendait à ce que la Médie, la Perse et la Babylonie devinssent des états indépendants pour un temps mais sans qu'ils exercent une domination sur les autres royaumes[5].

Antiochus IV et le changement des temps sacrés.

Daniel juge sévèrement les actions du roi persécuteur: "il proférera des paroles contre les Très-Haut, il éprouvera les Saints du Très-Haut. Il essaiera de changer les temps et la Loi. Ils seront livrés entre ses mains pour un temps, des temps et la moitié d'un temps" (7,25).

En attendant le temps qui viendra clore l'histoire (7,12), la vie du peuple juif est rythmée par les temps sacrés (zimnin), c'est à dire par le calendrier liturgique sacerdotal. D'après le témoignage de l'auteur de Ier livre des Maccabées, le but que se proposait Antiochus IV était de supprimer le culte juif du temple de Jérusalem pour y substituer le culte grec. Pour y parvenir, le roi envoya à Jerusalem "des édits enjoignant d'adopter les coutumes étrangères à leur pays, de bannir du sanctuaire holocaustes, sacrifice et libation, de profaner sabbats et fêtes" (1Mac 1,44-45). Il est évident que pour instaurer la culte grec à Jérusalem il fallait se référer à un calendrier nouveau, le calendrier séleucide, qui devait prendre la place du calendrier sacerdotal juif. Nous savons que la dédicace du temple à Zeus Olympien fut marquée par un sacrifice le 25 kislev 145 (17 décembre 167) qui était le jour de la naissance du roi (cf. 2Mac 6,7) et qui comportait un repas rituel. Cette fête était célébrée mensuellement au temple (1Mac 1,59 et 2Mac 6,7). Si le sacrifice était offert à Zeus Olympien, on le célébrait à l'occasion de la fête du roi, sa manifestation sur la terre[6]. C'est à ces événements que fait manifestement allusion Daniel à propos du changement des temps liturgiques par le roi persécuteur. Mais ce changement de calendrier allait de pair avec l'abrogation, par des édits, de la loi mosaïque qui avait été reconnue comme loi d'Etat par la charte d'Antiochus III, document dont Josèphe nous a gardé le souvenir[7]. C'est à ces édits que fait allusion 1Mac 1,51. En définitive, changer les temps et la loi du monde juif, c'était pour le roi grec un des moyens de l'helléniser et c'était porter gravement atteinte à ses institutions les plus sacrées.

[5] Cf. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories* (Cardiff 1959) 123.

[6] Cf. à ce sujet J. Starcky, *Les livres des Maccabées* (Paris 1961) 74.

[7] Cf. E. Bikerman, *La charte séleucide de Jérusalem:* "Revue des Études Juives" t. 100 (1935) 4-35. Cette étude est reprise dans le recueil de cet auteur: *Studies in Jewish and Christian History* (Leiden 1980) Part two, 44-85.

Nous sommes en présence d'une tentative de transformation d'un milieu donné par la suppression d'un calendrier national et l'introduction autoritaire d'un calendrier étranger avec les implications cultuelles qu'il comporte.

La périodisation du temps de l'Histoire.

Le temps de l'Histoire est divisé par les Apocalypticiens en de vastes périodes de longueur variable selon un schéma que Dieu a préétabli. C'est pour eux une manière de montrer que l'Histoire est conduite par Dieu qui en a fixé à l'avance les étapes successives. Histoire *prévue* et Histoire *conduite* sont des corollaires de l'affirmation que Dieu est le maître des empires qui se succèdent dans le cours du temps. Pour dire que les événements historiques ne sont pas dûs au hasard, Daniel parlera du livre de Vérité (כְּתָב אֱמֶת) (10,21), dans lequel le voyant n'a qu'à lire ce qui a été écrit pour connaître le schéma de l'Histoire (cf. Hénoch 81,1-2). Dire que les actions humaines sont inscrites dans les livres ou les tablettes célestes, c'est exprimer équivalemment l'idée que les actions des hommes sont *prédéterminées*. Mais le livre de Daniel insiste plutôt sur l'idée de décision divine: il emploie *ḥaraṣ* au niphal avec le sens de "être décrété, décidé": "Car ce qui a été décrété sera fait". כִּי נֶחֱרָצָה נֶעֱשָׂתָה (11,36); le même verbe au niphal est d'ailleurs utilisé une autre fois en Dn, 9,26 pour parler d'une dévastation qui a été *décidée* נֶחֱרֶצֶת שֹׁמֵמוֹת. D'après les conceptions apocalyptiques, les hommes ne doivent pas *changer* ce qui a été décidé par Dieu. Leur rôle doit se limiter à *déterminer* le moment de l'histoire où ils se trouvent eux-mêmes. De fait le calcul des temps tient une grande place chez les apocalypticiens qui aiment à le scruter pour savoir s'ils ne sont pas près de la fin. La conception de l'Histoire prédéterminée par Dieu n''apparaît pas avant Daniel et sera reprise par les apocalypses plus récentes.

Cette conception diffère de celle des prophètes. Isaïe, par exemple, parle du dessein de Dieu, de son *'eṣah* qui s'accomplira. Il s'agit en fait de la destruction d'Assur (Is 14,24). Un peu plus loin, il est question du "dessein arrêté contre toute la terre" *'eṣah haye'uṣah* (Is 14,26). J. Fichtner a consacré toute une étude au "Plan de Yahvé dans le Message d'Isaïe" [8] et, en conclusion de son article, il se demande quelle est la nature du dessein de Yahvé chez ce prophète. Ce dessein de Dieu, dit-il, a en vue le jugement et le salut. Ainsi tout ce qui chez le peuple de Dieu et chez les peuples païens s'oposse au dessein de Yahvé doit disparaître. Et J. Fichtner

[8] Cf. J. Fichtner, *Yahwes Plan in der Botschaft der Jesaja*, dans *Gottes Weisheit*. Gesammelte Studien zum Alten Testament (Stuttgart 1965) 27-43.

de conclure que le prophète du VIIIè siècle est le premier dans l'histoire du salut à annoncer le dessein de Dieu sur son peuple et sur les peuples sans que pour autant aucune idéologie historique précise domine son message.

Si la conception déterministe de l'Histoire chez les apocalypticiens n'existe pas chez les prophètes, la question se pose de savoir où les premiers ont pu la trouver. Il semble que ce soit à l'ancienne Mésopotamie qu'ils l'aient empruntée. En effet il existait dans les religions mésopotamiennes des tablettes du destin. Les dieux y inscrivaient leurs décisions concernant les rois et même les simples particuliers. Il n'y a pas d'unanimité dans les apocalypses sur le nombre et la durée des empires mondiaux. Dans la vision du chapitre 7 de Daniel, quatre empires symbolisés par quatre bêtes se succèdent l'un à l'autre. Cette division quadripartite du temps dans lequel se déroule l'histoire mondiale correspond d'ailleurs aux quatre métaux dont est composée la statue colossale du rêve de Nabuchodonosor, représentant le monde (chap. 2). Ce même schéma se retrouve dans le *Livre des Songes d'Hénoch éthiopien:* l'histoire des soixante-dix pasteurs d'Israël est divisée en quatre périodes comprenant un nombre différent de pasteurs: 12 + 23 = 23 + 12 (chap. 89,59-90). Le IVème Esdras 12,1 et l'Apocalypse syriaque de Baruch 39,3-5 reprennent le schéma des quatre empires de Daniel. Ailleurs, l'auteur de la deuxième partie de Daniel divise la période qui suit l'exil en 70 semaines d'années (9,24) sur la base des 70 ans de la prophétie de Jérémie (29,10 et sq.) dont l'apocalypticien fait l'exégèse. Ces soixante-dix semaines (70 heptades d'années) sont elles-mêmes divisées en trois périodes de longueur variable: sept semaines, soixante deux semaines et une semaine.

Les conceptions apocalyptiques de la périodisation de l'histoire selon un schéma préétabli diffèrent radicalement de celles des prophètes. A ce propos, S. B. Frost a raison d'écrire: "qu'un royaume puisse être pesé dans une balance et être trouvé léger, c'est une donnée prophétique; qu'il puisse être divisé, c'est une annonce du jugement qui est dans la manière d'un Isaïe, mais qu'il puisse être numéroté, cela relève uniquement de la pensée de l'apocalypticien. Toute l'école est pénétrée par la conception des périodes prédéterminées par un décret divin"[9].

Le fait de donner un ordre à la succession des empires et de dire qu'il y a un premier, un deuxième, un troisième et un quatrième royaume implique que cette succession des empires à un moment donné du temps de l'histoire est conduite par Dieu en vue de préparer l'avènement de son règne à la fin des temps qui est

[9] Cf. S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (Londres 1952) 186.

aussi la fin de l'histoire. De là, dans la seconde partie de Daniel, les diverses phases de l'histoire sont ponctuées par ces mots: "Mais ce n'est pas encore le temps de la fin" (11,24,27,35). L'Histoire, telle qu'elle est conçue par Daniel, est donc *signifiante*. Les événements et les temps de l'Histoire ne lui paraissent par isolés, purement successifs, indépendants les uns des autres et dénués de signification réelle. Ils sont, par contre, interdépendants les uns des autres et reliés par un fil conducteur. Ce fil conducteur, même ténu pour un regard humain, est néanmoins réel et confère un sens aux événements qui se succèdent les uns aux autres.

Dans ces perspectives, l'Histoire telle qu'elle est vue par l'apocalypticien tend à être unifiée. Cette idée est-elle absolument neuve? R. H. Charles a soutenu que c'est l'apocalyptique et non la prophétie qui fut la première à saisir l'idée que toute l'histoire: humaine, cosmique et spirituelle a une unité et que Daniel fut le premier à enseigner l'unité de toute l'histoire humaine, et que chaque nouvelle phase de cette histoire est une nouvelle étape dans le développement du dessein de Dieu [10]. Mais les vues de ce dernier ont été critiquées par D. S. Russell. Déjà les prophètes, dit-il, savaient que l'histoire était une. Leur regard, précise-t-il passe indistinctement sur le passé, le présent et le futur, unissant toute l'histoire dans un plan unique, conçu et contrôlé par Dieu. C'est surtout dans le Deutéro-Isaïe que se manifeste l'idée que Yahweh est le Dieu de toute la terre et que son dessein embrasse tout [11]. Ces observations sont intéressantes. Mais on doit noter que déjà dans le monde babylonien avec la chronique de Weidner et la liste des rois sumériens il y a eu tendance à schématiser et à unifier l'histoire [12].

Pour ce qui concerne la prophétie biblique, on doit observer qu'elle ne traite du passé qu'incidemment puisqu'elle se consacre surtout au présent et au futur qui découlent logiquement du passé. L'apocalyptique, par contre, même si son intérêt porte principalement sur le futur où il y aura la solution des problèmes du passé et du présent, embrasse d'un seul et même regard l'histoire passée, présente et future. Les apocalypticiens voient et interprètent les événements de l'histoire *sub specie aeternitatis* parce qu'ils trouvent dans leur apparente confusion un ordre et un but. Cette manière de concevoir l'histoire a pour point de départ une certaine manière de concevoir Dieu. Ils croient en effet à son dessein sur le monde,

[10] Cf. R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford 1929) CXIV-CXV.

[11] Cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Old Testament Library) (Londres 1964) 218 et sq.

[12] Cf. H. Dentan, *The idea of History in the Ancient Near East* (Yale 1955) 59 et sq.

mais, pour eux, il n'a pas seulement le contrôle de l'histoire comme l'admettaient les prophètes, il en a aussi l'initiative afin de la mener à son terme. Parce que Dieu fait alterner les temps et les moments, "il renverse les rois et les rétablit" (Dn 2,21). Les conceptions des apocalypticiens sur la périodisation du temps de l'Histoire, constituent, avons-nous dit, quelque chose de tout à fait différent par rapport aux idées des prophètes. D'où vient ce changement?

On a invoqué quelquefois l'influence iranienne pour expliquer la théorie des quatre âges du monde. C'est le cas, par exemple, de Frost [13]. D'après une doctrine indo-iranienne contenue dans le Bahman Yašt (IV, 20), écrit d'âge indéterminé, il y aurait trois ou quatre périodes cosmiques; le monde étant le corps de Dieu, les âges cosmiques sont les âges du dieu conçu soit comme un homme, soit comme un arbre à quatre branches. A chaque période, un sauveur intervient. Au bout de quatre périodes, le processus recommence, le monde se renouvelant indéfiniment. Mais Duchesne-Guillemin a fait de sérieuses réserves à l'existence même des quatre âges du monde de la doctrine indo-iranienne [14]. Par ailleurs, le Bahman Yašt est très tardif [15]. Plus précisément le Denkart contiendrait, dit-on, un parallèle encore plus étroit au livre de Daniel: les quatre périodes de mille ans qui suivent la naissance de Zoroastre sont figurées par l'or, l'argent, le fer et une substance mêlée de terre. Mais le Denkart date du ixème siècle de notre ère [16] et on ne saurait invoquer ce parallèle si tardif pour expliquer Daniel, même si cet écrit pehlevi contient des sources plus anciennes. Pour ces motifs, il semble préférable de chercher dans un autre milieu culturel et d'envisager une influence possible de la pensée grecque sur les idées juives, puisque les chapitres 2 et 7 de Daniel datent sans conteste de l'époque grecque. De fait, Hésiode développe déjà au viième siècle avant J.C. le mythe des différentes races d'hommes se succédant sur la terre symbolisées par divers métaux. Dans *Les Travaux et les Jours* (vers 110 et suivants), le poète évoque successivement les races d'or, d'argent, de bronze et de fer. L'influence grecque sur l'eschatologie juive est soutenue notamment par T. Francis Glasson [17] et elle semble vraisemblable, notamment à l'époque de Daniel. Par contre, l'influence de la conception grecque

[13] Cf. *op. cit.*, p. 187.

[14] Cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran Ancien* (Paris 1962) 212.

[15] Cf. art. *Zoroastrianism*, de J. H. Moulton, dans le *Dictionary of the Bible de Hastings*, p. 990.

[16] Cf. J. de Menasce, *Le troisième livre de Denkart traduit du pehlevi* (Paris 1973) 8.

[17] Cf. T. Francis Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology* (Londres 1961) 3.

du temps cyclique[18] sur la théorie des deux âges, l'âge présent et l'âge à venir, déjà ébauchée en Daniel 7, paraît plus hypothétique. Sans doute l'idée que le temps de la fin sera comme le temps des origines est-elle une constante des apocalypses —par exemple le paradis de la fin reproduira celui des origines— mais la théorie apocalyptique des deux âges diffère radicalement de l'idée populaire du retour cyclique des âges du monde. Dans l'apocalyptique, l'âge à venir sera totalement différent de l'âge présent. Daniel ainsi que ses successeurs insistent sur l'eschaton, c'est à dire sur la Fin de l'histoire où Dieu triomphera définitivement des puissances mauvaises pour instaurer son règne. Tel est l'espoir que nourrit Daniel avec tous les apocalypticiens. C'est tout autre chose d'espérer en un retour cyclique de l'histoire se répétant indéfiniment dans une série de révolutions.

La réinterprétation apocalyptique de la supputation des temps chez les prophètes.

Les apocalypses sont essentiellement une révélation sur la fin des temps et, par voie de conséquence, elles ne s'intéressent à l'histoire présente ou passée que dans la mesure où elles préparent la fin de l'histoire. Aussi les auteurs d'apocalypses ont-ils cherché à connaître la date de la fin des temps. Une des méthodes utilisées est de réinterpréter certaines données chiffrées de l'Écriture. C'est le cas notamment du chapitre 9 de Daniel. Une introduction (1-3) situe dans le temps —la première année de Darius— la révélation faite à Daniel et en explique le point de départ: sa méditation sur la prophétie des soixante-dix ans de Jérémie (25,12). L'exil des Juifs à Babylone, selon cet oracle, devait durer soixante-dix ans et prendre fin après la ruine de Babylone (cf. 29,10). Or l'auteur de Daniel, grâce à une curieuse exégèse, réinterprète les soixante-dix ans de Jérémie comme étant soixante-dix semaines d'années (490 ans). Le point de départ du comput est le début de l'Exil en 587. Une première période dure sept semaines d'années jusqu'à ce que vienne un chef oint (v. 25) où on reconnaît soit Cyrus, soit le grand-prêtre Josué. De fait les sept premières semaines de 587 à 538 font en gros une cinquantaine d'années; au terme de cette période, Cyrus autorise la reconstruction du Temple, ce qui permet le retour des prêtres sadoquites. Une seconde période dure soixante deux semaines d'années soit 434 ans, qui vont en gros depuis le retour de captivité jusqu'à l'époque des Maccabées[19], période du-

[18] Sur la conception du temps cyclique chez les Grecs et les Juifs, cf. James Barr, *Biblical Words for Time* (Studies in Biblical Theology n.° 33) (Londres 1962) 137-143 et D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, pp. 213-217.

[19] A. Lacocque, un des récents commentateurs de Daniel, fait partir les 62 semaines d'années en 605, date de l'oracle de Jérémie (cf. Jer

rant laquelle on rebâtira Jérusalem; c'est un temps de restauration qui se termine par l'assassinat d'un oint saint c'est à dire d'un prêtre que l'on identifie habituellement à Onias III (v. 26). La dernière semaine d'années (v. 27) se réfère au temps de persécution d'Antiochus IV Epiphane. Il importe de se demander pourquoi au temps de Daniel s'est fait sentir le besoin de réinterprèter la vieille prophétie de Jérémie.

1) On doit noter tout d'abord que l'étude que Daniel fait des Écritures, ici le prophète Jérémie, et l'interprétation qui sera donnée par la suite du texte jérémien, évoquent les pesharim qumraniens, encore que le mot technique pesher employé dans cette littérature ne soit pas mentioné. (En Daniel 4,3; 5,15,26; 7,16, le mot *peshar* a un sens technique précis: c'est l'interprétation d'un songe, d'une écriture, d'une vision). Au chapitre 9 on dit simplement de Daniel qu'il eut l'intelligence des écritures (בינותי בספרים). Mais il reste que malgré une différence de forme, les pesharim qumraniens et l'exégèse donnée par le livre de Daniel de la prophétie de Jérémie ont ceci de commun qu'ils sont une actualisation de l'Écriture [20].

2) Mais dire qu'il y a actualisation de l'Écriture, ce n'est encore rien expliquer.

Jérémie plaçait la fin des tribulations de l'exil et le début de la restauration après soixante-dix ans, c'est à dire dix cycles sabbatiques complets [21]. Mais l'oracle ne s'était qu'imparfaitement accompli. Aussi est-ce d'une part le constat de la non-réalisation des anciennes prophéties, et d'autre part la dure expérience de la persécution qui a fait comprendre à Daniel la nécessité d'actualiser Jérémie. On a suggéré [22] que la réinterprétation du texte jérémien pouvait être inspirée à Daniel par la comparaison des données de Jérémie avec 2 Chr 36,21 et Lv 26,34. Le premier texte dit que le peuple fut emmené en captivité à Babylone "pour accomplir la parole de Yahvé par la bouche de Jérémie, jusqu'à ce que le pays ait joui de ses sabbats; car il se reposa tout le temps de sa dévastation jusqu'à l'accomplissement de soixante-dix années". D'après

25,1,11), ce qui nous conduirait en 171, date de l'assassinat d'Onias III (cf. *Le livre de Daniel* (Paris 1976) 145. Cette manière de compter a l'avantage de mieux s'accorder avec la date de l'assassinat d'Onias III.

[20] Sur ce problème cf. A. Szörenyi, *Das Buch Daniel, ein Kanonisierter Pescher?*, dans Supplements to Vetus Testamentum XV (1966) 278-294.

[21] Cf. P. Grelot, *Soixante-dix semaines d'années:* "Biblica" 50 (1969) 171.

[22] Cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic,* op. cit., p. 196.

Lv 26,34 la terre jouira de ses sabbats tout le temps qu'Israël sera en exil; or le châtiment doit durer sept fois plus (26,18). Il est possible que ces deux textes conjugués aient inspiré à Daniel l'idée que chaque année de Jérémie comptait pour une année sabbatique. Il a pu concevoir que soixante dix années signifiaient non pas dix cycles *sabbatiques* mais dix cycles *jubilaires*. Alors viendra le temps de la Fin. En somme, pour les Juifs du IIème siècle av. J.C., la prophétie jérémienne est devenue une sorte d'oracle chiffré sur la fin des temps parce que, répétons-le, la promesse prophétique ne s'était pas réalisée pleinement. Un certain nombre d'auteurs ont d'ailleurs soutenu que le non-accomplissement des prophéties était à l'origine de l'apocalyptique [23].

3) Une dernière constatation s'impose. Le texte de Jérémie a été réactualisé selon une conception de l'histoire et de l'eschatologie nettement sacerdotale. Les trois tranches d'histoire qui divisent les soixante-dix semaines d'années se terminent par un événement concernant soit un oint (probablement le grand-prêtre Josué et Onias III), soit le Temple de Jérusalem appelé le Saint des Saints. Il y a lieu de croire que cette réactualisation sacerdotale de la prophétie jérémienne a été imposée par le milieu assidéen [24], proche, on le sait, du sacerdoce maccabéen dans lequel est née la deuxième partie du livre de Daniel. Cette hypothèse est d'autant plus probable s'il est vrai que le livre de Daniel utilisait le calendrier sacerdotal.

Le calendrier sacerdotal de Daniel.

La seule date du livre indiquée par le quantième du jour et du mois se trouve au début du chapitre 10,4. Après trois semaines de jeûne qui constituent une préparation à la révélation, le 24ème jour du premier mois, Daniel a sa grande vision. Cette date, selon le calendrier sadoqite, tombe un vendredi. Ce vendredi correspond à la fin du jeûne et à la fin de la semaine car on ne jeûnait pas le vendredi. Les trois semaines entières de deuil se comptent donc depuis le premier jour jusqu'au vingt-quatrième excepté les sabbats. Telles sont les explications de J. van Goudoever [25] qui avec A. Jaubert [26] s'accorde à voir dans le livre de Daniel l'utilisation du même

[23] Cf. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life, in Israël, in Judaism and in Christianity* (Londres 1899) 168-173. cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, op. cit., pp. 181-183.

[24] Cf. M. Delcor, *Le livre de Daniel* (Paris 1970) 15-19.

[25] Cf. J. van Goudoever, *Fêtes et Calendriers bibliques* (Paris 1967) 127 et sq, traduction de l'édition anglaise du même auteur: *Biblical Calendars* (Leiden ²1961).

[26] Cf. A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (Paris 1967) 49.

calendrier que celui du livre des Jubilés, c'est à dire le calendrier sacerdotal. Les deux livres, précise-t-on, ont beaucoup en commun car au chapitre 9 nous trouvons la spéculation apocalyptique sur les soixante-dix semaines, soit dix années de Jubilés et aussi les groupements de sept septénaires 7 × 7 soit un jubilé (cf. 9,25), et Annie Jaubert de conclure: "Si Daniel s'intéresse aux périodes de sept semaines et Daniel 10 à la période partant du 25/1 qui est le premier jour de la période de cinquante jours du livre des Jubilés, l'analogie avec le calendrier de Qumrân où l'on trouve au moins trois périodes de sept semaines (jusqu'à la fête de l'huile au 22/VI) [27] permet de penser que Daniel connaissait un comput avec une succession de périodes de sept semaines [28].

La Fin des Temps.

La fin des temps est préparée par les grandes étapes de l'histoire perse et surtout grecque qui précèdent la phase finale. Dans cette ultime période de persécution violente, le voyant n'hésite pas à supputer la fin des temps et même à proposer des chiffres précis. C'est la situation critique dans laquelle se trouve la communauté juive de Palestine qui dicte au voyant cette attitude.

1) Daniel est préoccupé par l'idée de la fin des temps, surtout dans la grande fresque historique qu'il a contemplée en vision (chap. 11). Le prophète se situe fictivement en la troisième année du roi Cyrus, selon la précision rapportée par 10,1 afin de décrire l'époque perse (11,1-2) et surtout l'intervention grecque avec Alexandre le Grand (vv. 3-4) qui sont brièvement évoquées. A mesure qu'on avance dans le temps, la prophétie devient plus abondante; elle se divise en trois parties. Une première partie concernant l'époque des Diadoques, spécialement les Séleucides et les Ptolémées, conduit le lecteur jusqu'à l'avènement d'Antiochus III (vv. 5-9). Les versets 10-19 décrivent les exploits d'Antiochus le Grand et constituent la deuxième période. (Ce qui concerne Seleucus IV n'occupe qu'un seul verset au v. 20). La troisième période, la plus importante, du point de vue de l'auteur et des événements, se rapporte au règne d'Antiochus IV (vv. 21-45). Il est significatif que dans cette partie, les notations de temps sont plus fréquentes que dans la première où elles restent sporadiques: 11,13 (לְקֵץ הָעִתִּים שָׁנִים), 11,14 (בָּעִתִּים הָהֵם); v. 20 (בְיָמִים אֲחָדִים). Le déroulement des événements sous Antiochus IV est noté par rapport à

[27] Cf. Y. Yadin, *Le Rouleau du Temple*, dans Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1968) 612. Du même auteur, *The Temple Scroll* I (Jérusalem 1983) col. XXI, 12.

[28] Cf. A. Jaubert, *Fiches de calendrier*, dans M. Delcor et alii, *Qumrân, sa piété, sa théologie et son milieu* (Paris-Gembloux 1977) 305-306.

la fin du persécuteur impie (קִצּוֹ) au verset 45 qui aura lieu "au temps de la Fin" (v. 40). Aussi Daniel indique-t-il ça et là, en énumérant la succession de ses entreprises malfaisantes, que le temps de la fin n'est pas encore arrivé: v. 24 (וְעַד־עֵת); v. 27 (כִּי־עוֹד קֵץ לַמּוֹעֵד); v. 29 (לַמּוֹעֵד); v. 35 (עַד־עֵת קֵץ כִּי־עוֹד לַמּוֹעֵד). Avec le verset 40, commence une section nouvelle et vraiment prophétique se référant à la fin du persécuteur et introduite par l'expression (בְּעֵת קֵץ) "au temps de la Fin". Normalement la prophétie contenue dans le "livre de Vérité" devrait se terminer avec le dernier verset du chapitre 11 qui annonce la mort d'Antiochus. Mais le début du chapitre 12,1 commence par ces mots "en ce temps-là" בָּעֵת הַהִיא ; mais quel sens faut-il donner à cette formule? S'agit-il d'une suture rédactionnelle destinée à relier l'apocalypse de 12,1-3 à ce qui précède, ce qui ne doit pas être exclu a priori, ou s'agit-il d'une réelle indication de temps qui renverrait au verset 40 du chapitre précédent où il est question du "temps de la Fin"? De fait, tous les maux qui s'étaient abattus sur le peuple juif ne devaient pas prendre fin avec la disparition du grand persécuteur. D'après le témoignage de 1 Mac 9,23 et sq., après la mort de Judas Maccabée, en l'année 160, les sans-loi reparurent en Israël et l'historiographe ajoute qu'il sévit alors en Israël une "grande oppression (θλίψις μεγάλη) telle qu'il ne s'en était pas produit de pareille depuis le jour où l'on n'y avait plus vu de prophète". On pourrait penser que la même situation est visée en 12,1; il y est aussi question d'un temps de détresse *'eth ṣarah* (LXX, Theodotion: ἡμέρα ou καιρὸς θλίψεως) comme il n'en avait jamais été vu.

En tout cas, au verset 4, se termine la vision proprement dite, puisque l'ordre est intimé à Daniel de la sceller pour assurer son inviolabilité.

2) La date de la fin des temps.

Le livre de Daniel donne quatre indications chiffrées pour le temps de la Fin:

a) trois ans et demi, littéralement un temps, des temps et une moitié de temps (7,27; 12,7). Au bout de ce temps le royaume des saints sera établi;

b) 1150 jours, littéralement 2300 soirs et matins (8,14), temps après lequel le sanctuaire sera rétabli dans son droit;

c) 1290 jours (12,11);

d) 1335 jours (12,12).

Quelques observations s'imposent à propos de ces chiffres qui sont loin d'être concordants. Les 1150 jours représentent probablement la durée exacte pendant laquelle le culte juif a été inter-

rompu dans le temple de Jérusalem, c'est à dire d'automne 167 au 14 décembre 164. Le comput en soirs et matins a été probablement suggéré par le fait que l'holocauste était offert quotidiennement le matin et le soir (cf. Ex 29,38-42). Le soir est indiqué avant le matin parce que la journée commençait le soir (Ne 13,19).

Quant aux trois années et demi, elles représentent, semble-t-il, une date symbolique plutôt qu'un chiffre exact, car si l'on compte les mois de 30 jours, on arriverait à 1260 jours. De fait, trois et demi, la moitié de sept chiffre parfait, indique sans doute que l'entreprise d'Antiochus IV contre le culte juif était destinée à l'échec.

Il est plus difficile de justifier les deux derniers chiffres de 1290 jours et de 1335 jours (12,11-12). Venant après que la révélation faite à Daniel a été close (12,9), ils donnent l'impression d'être deux gloses successives destinées à prolonger les 1150 jours annoncés en 8,14. Cette dernière prophétie n'ayant pas été réalisée à la lettre, un glossateur aurait rallongé une première fois le nombre des jours, d'abord en 1290 puis en 1335 jours comptés à partir de l'abolition du sacrifice perpétuel.

C'est l'impatience apocalyptique d'hommes qui souffrent qui contraint de calculer toujours à nouveau la date de la venue du Royaume.

Les spéculations chronologiques au temps de Daniel.

Josèphe avait déjà parfaitement saisi la différence essentielle qui distinguait les prophéties de Daniel. De ce dernier il dit: "il ne se bornait pas en effet à annoncer les événements futurs, ainsi que les autres prophètes, mais il détermina l'époque où ils se produiraient" (A.J. X, XI, 7). Mais il est difficilé de dire d'où Daniel a hérité ce souci de précision mathématique pour dater les événements de la Fin. Sans doute n'est-il pas vain de penser que le document sacerdotal est pour une part dans ces préoccupations, d'autant plus qu'il a aussi des vues eschatologiques. Certes les écrits de l'Ancien Testament croient à la durée du monde. Mais celle-ci n'est devenue l'objet de spéculations mathématiques qu'à partir du document sacerdotal. En effet P, d'après le texte massorétique, fournit une chronologie systématique et ininterrompue depuis la Création jusqu'à l'Exode couvrant une durée de 2666 ans, c'est à dire les deux tiers de la durée totale du monde, qui selon une hypothèse de Gutschmid [29] prendrait fin 4000 ans après avoir été créé, précisément du temps de Daniel [30].

[29] Hypothèse citée par Skinner, *Genesis* (ICC; Edinburg 1930) 135.
[30] Cf. E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (Londres 1958) 318, note 1.

La chronologie du texte massorétique ne s'accorde pas, il est vrai avec celle du Pentateuque samaritain, de la LXX, du livre des Jubilés ou de Josèphe [31]. Mais ces systèmes chronologiques divers montrent que circulaient au temps de Daniel plusieurs sortes de spéculations auxquelles les apocalypticiens ont pu avoir recours pour calculer la date de la fin du monde [32]. Dans ces perspectives, il n'est pas impossible que l'auteur de l'apocalypse danièlique qui est, comme nous l'avons montré ailleurs dans notre commentaire, d'origine assidéenne ait trouvé dans le milieu sacerdotal sadoquite le chiffre de 490 ans qui occupe une place si importante dans ses spéculations sur la fin des temps: de là pourrait provenir sa réinterprétation des 70 ans de Jérémie qui constitue, répétons-le, un véritable pesher de type qumranien.

Cette hypothèse semble avoir quelque consistance si on prête attention au fait suivant. On retrouve en effet dans le Document de Damas le chiffre de Daniel si on totalise plusieurs données contenues dans cet écrit [33]. La naissance de la secte de la Nouvelle Alliance a lieu 390 ans après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor (1,7); 20 ans après les débuts de la secte, apparaît le Docteur de Justice (1,10); le même document donne 40 ans d'intervalle entre la disparition du Docteur et la visite finale (20,14). Si l'on ajoute 40 ans, c'est à dire la durée du ministère du Maître qui, dans la Bible équivaut à une génération, on aboutit à 490 ans (390 + 20 + 40 + 40).

Mais précisons bien notre pensée. Dans cette hypothèse, nous ne prétendons pas pour autant que l'auteur de Daniel ait emprunté les 490 ans au Document de Damas qui lui est évidemment postérieur. Mais étant donné la continuité du milieu entre les Assidéens et les Esséniens et l'existence de part et d'autre d'une spéculation sur le chiffre 490, en relation avec la fin des temps, il ne serait pas invraisemblable que Daniel ait déjà trouvé ce chiffre dans la tradition sacerdotale assidéenne.

31 Pour un tableau de ces divers systèmes chronologiques cf. S. R. Driver, *The book of Genesis with Introduction and Notes* (Londres 1904) XXVI-XXVIII.

32 Pour les diverses théories sur la durée du monde cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934) 142-145. Pour les computs sur le temps du Messie cf. Strack-Billerbeck, *Komm. zum N.T.*... t. IV, 2, pp. 977 et sq, surtout 990 et sq. Sur les problèmes posés par les 430 ans d'Ex 12,34 et autres textes similaires, on se référera aux articles de P. Grelot, dans Hommages à André Dupont-Sommer (Paris 1971) 383-394 et dans Homenaje a Juan Prado (Madrid 1975) 559-570.

33 Ce rapprochement avec Daniel a déjà été signalé par A. Dupont-Sommer, *Les écrits découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959) 119. Il est repris par D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, pp. 199-200.

Conclusions

Sur les notions de temps, l'apocalypse danièlique, par rapport aux écrits eschatologiques des prophètes étudiés plus haut, apporte des données nouvelles et parfois radicalement différentes.

1) Le complexe de mots *b'aḥarit hayyamim* et son équivalent araméen ne signifie plus comme chez les prophètes "dans la suite des jours" mais "à la fin des jours". Ce changement de perspective s'explique par le milieu apocalyptique dans lequel cette expression a été reprise: à un moment de crise redoutable pour le peuple juif dont l'existence même était menacée, on n'attendait plus la suite des temps de l'Histoire mais sa cessation. Celle-ci devait coïncider avec la fin du persécuteur et la fin du temps.

2) On assiste dans l'apocalyptique à une périodisation du temps de l'Histoire orientée vers le temps de la Fin qui n'a jamais existé sous cette forme dans la prophétie. Les prophètes annoçaient simplement le jugement des empires païens mais non leur succession prédéterminée, dans un ordre donné et suivant des périodes préétablies.

3) De ce fait, plus que chez les prophètes se fait jour en Daniel l'idée que Dieu est le Maître des empires et du temps de l'Histoire. Un homme, fût-il roi, ne peut changer les temps de l'Histoire ou même imposer par voie d'autorité un calendrier liturgique destiné à transformer un milieu donné. L'idée que Dieu est le Maître des temps et des moments sera plus tard exprimée à nouveau avec force dans une autre grande apocalypse: le IVème Esdras: "Il a pesé la durée sur la balance. Il a mesuré les heures au cordeau et compté le nombre des temps. Il ne les trouble pas, ne les éveille pas, tant que la mesure prévue n'est pas remplie" (4,36 et sq).

4) Les conceptions du temps et de l'histoire sont intimement liées chez Daniel. Or si Dieu est le Maître des temps et de l'histoire, celle-ci sera par voie de conséquence, une histoire *prévue*, une histoire *conduite*, une histoire *signifiante* et, en définitive, une *histoire qui tend à l'unité*.

5) L'apocalypse de Daniel est essentiellement, comme toutes les apocalypses, une révélation sur la fin des temps que le voyant essaie de supputer en avançant des chiffres précis. Sur ce point, il diffère radicalement des prophètes qui restaient dans le vague à propos du Jour de Yahweh. L'auteur du livre de Daniel a emprunté, semble-t-il, à la tradition sacerdotale du milieu assidéen, qui est apparemment le sien, ce genre de spéculations arithmétiques. Dans la perspective de la fin des temps, il réinterprète la supputation

des temps chez les prophètes, ce qui se présente comme une réactualisation des 70 années annoncées par Jérémie dont il donne une sorte de *pesher* de type qumranien.

6) Pour expliquer cette transformation des conceptions sur le temps de l'Histoire et du temps de la fin que l'apocalyptique a en partie héritées de la Prophétie, il faut faire appel à la fois au *milieu sacerdotal* qui a vu naître l'apocalypse danièlique et à des *influences extérieures.* Pour ce qui concerne l'idée d'histoire prédéterminée par Dieu, elle a été sans doute empruntée à l'ancienne Mésopotamie qui connaissait les tablettes du destin où les dieux inscrivaient leurs décisions concernant les rois et aussi les simples mortels [34].

Par contre, il est vraisemblable que la succession quadripartite des empires mondiaux symbolisés par divers métaux provient du monde grec, bien qu'Hésiode ne donne aucune date. Là encore se vérifie une des attitudes des apocalypticiens: leur grande ouverture aux milieux ambiants.

MATHIAS DELCOR

[34] Cf. Sh. M. Paul, *Heavenly Tablets and the Book of Life:* "The Journal of the Ancient Near Easter Society of Columbia University", The Gaster Festschrift, t. 5 (1973) 335-345.

SOBRE EL USO DE LOS ADVERBIOS EN EL LATIN BIBLICO

La novedades que presenta el uso de los adverbios en el latín bíblico en relación con la norma clásica son varias y de distinta naturaleza. En el presente trabajo vamos a intentar enumerarlas todas, dedicando, no obstante, especial atención a las "circunlocuciones adverbiales", que es sin duda el punto más llamativo del empleo del adverbio en el latín bíblico.

1. *Cambios de significado en los adverbios*

Hay en el latín bíblico —*Vetus Latina y Vulgata*— algunos adverbios que cambian de significado o que reciben significados nuevos que no tenían en el latín profano. Los enumeran, Rönsch para la Vetus Latina [1] y Kaulen para la Vulgata [2]. A modo de ejemplo citamos: *constanter,* "audazmente" (*audacter*) (Mc 15,43: Cant); *hactenus,* "no más" (*non ultra*) (Rom 6,6; Tert. *Res.* 47; Ap 21,4; Tert. *Res.* 58); *honeste,* "abundantemente" (*abunde/abundanter*) (Tit 3,6: Clar.); *nimis,* "mucho" (*multum, valde*) (Sal 118,47,48: Ambr. *Serm.* 6 in Ps 118; Sal 111,1; 1 Sm 12,19; 2 Sm 24,14) [3]; *paulo minus,* "casi" (*pene*) (Sal 93,17; 118,87; Heb 2,7); *saltem,* en frases negativas, "ni siquiera" (*ne quidem*) (2 Sm 13,30; Jos 10,28), etc.

2. *Formaciones propias*

El latín bíblico posee un buen número de adverbios propios, que o no aparecen en el latín profano o, si aparecen, lo hacen de una manera totalmente esporádica. Los correspondientes a la Ve-

[1] H. Rönsch, *Itala und Vulgata,* Munich 1965² (reimpresión de 1874), pp. 340ss.

[2] F. Kaulen, *Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata,* Hildesheim 1973 (reimpresión de la 2.ª ed. de 1904), pp. 229ss.

[3] Cf. H. Rönsch, *o. c.,* p. 342; F. Kaulen, *o. c.,* p. 231 y p. 163: en los textos traducidos del hebreo corresponde al adverbio *me'od,* "mucho", traducido incorrectamente por *nimis.*

tus Latina pueden verse en Rönsch[4] y los correspondientes a la Vulgata en Kaulen[5].

a) Terminados en *e*: *absconse*, "escondidamente" (Sab 18,9); *acide*, "amargamente" (Eclo 4,9); *hereditarie*, "hereditariamente" (Ez 46,16); *indisciplinose*, "indisciplinadamente" (Eclo 23,17: Tolet.); *inquiete*, "intranquilamente" (2 Tes 3,11); *insensate*, "insensatamente" (Sab 12,23); *multifarie*, "diversamente" (Heb 1,1; Cant.); *pacifice*, "pacíficamente" (Gn 26,31); *pompatice*, "pomposamente" (Am 6,1); *sensate*, "sensatamente" (Eclo 13,27); *spontanee*, "espontáneamente" (Ap 14,5); *vane*, "vanamente" (Is 30,7); *voluntarie* "voluntariamente" (Sal 53,8); *voluptuose*, "voluptuosamente" (Lam 4,5).

b) Terminados en *ter*: *cognoscibiliter*, "cognosciblemente" (Sab 13,5); *cognoscenter*, "conocidamente" (Ex 33,13: Tert. *Prax*. 14); *fiducialiter*, "confiadamente" (Hch 9,27); *granditer*, "grandemente" (Esd 9,7; Tolet.); *ignoranter*, "ignorantemente" (Eclo 14,7); *indesinenter*, "incesantemente" (Heb 10,1); *infirmiter*, "débilmente" (Sab 4,4); *longanimiter*, "longánimamente" (Heb 6,15); *silenter*, "silenciosamente" (1 Sm 24,5); *spiritualiter*, "espiritualmente" (Ap 11,8); *superabundanter*, "sobreabundantemente" (Ef 3,20); *unanimiter*, "unánimemente" (Hch 1,14); *nolenter*, "involuntariamente" (Nm 15,38: Aug. *Locut*. 50 in Nm); *praefestinanter*, "apresuradamente" (Est 6,14: Corb. n. 7); *quincupliciter*, "quincuplicadamente": "doblado en cinco partes" (Gn 43,34: Aug. *Locut*. 178 in Gn).

c) Otras terminaciones: *commixtim*, "mezcladamente" (2 Cr 35,8; Esd 3,13); *iterato*, "una segunda vez" (Jn 3,4); *alterutrum*, "recíprocamente" (Sant 5,16).

3. *Empleos sintácticos peculiares*

a) El adverbio se encuentra a veces en compañía de un sustantivo en *función atributiva;* por ejemplo: *Deus a vicino*..., *Deus de longe*, "Dios de cerca..., Dios de lejos" (Jr 23,23); *venientibus de terra procul*, "que venían de tierra lejana" (Is 13,5); *benedictus Dominus die quotidie*, "bendito el Señor día tras día = cada día" (Sal 67,20); *iudices eius lupi vespere*, "sus jueces lobos de la tarde" (Sof 3,3); *visio vespere et mane quae dicta est*, "la visión de la tarde y de la mañana de que se habló" (Dn 8,26).

b) El adverbio se une a veces al verbo *habere* para expresar la idea de que uno se halla en el estado indicado por el adverbio:

4 R. Rönsch, *o. c.*, pp. 147ss. y 230.
5 F. Kaulen, *o. c.*, pp. 232ss.

estar bien, estar mal, etc.: *omnes male habentes*, "todos los que estaban mal = todos los enfermos" (Mt 4,24); *sed magis deterius habebat*, "pero estaba cada vez peor" (Mc 5,26); *bene habebunt*, "se sentirán bien" (Mc 16,18). El giro que comentamos aparece también en la época clásica, pero en escritos de carácter familiar (Cic. *Fam.* 9,9,1: *Terentia minus belle habuit*).

c) El adverbio tiene a veces valor de *sustantivo*, y entonces puede ir precedido de preposiciones, algunas de las cuales han formado con el adverbio una sola palabra, que luego puede usarse como una preposición compuesta; por ej. *ex hoc nunc*, "desde ahora" (Sal 113,18; 120,8; 124,2; 130,3; Miq 4,7); *usque nunc*, "hasta ahora" (Sal 70,17); *ex tunc*, "desde entonces" (Sal 75,8; 92,2). Como ejemplos de preposiciones delante de adverbios podemos citar: *a foris; ab intus; ab invicem; a longe; a modo; a nunc; a sursum; ad invicem; de deorsum; de foris; de insuper; de intus; de longe; de longinquo; de proximo; de prope; de repente; de retro; de semel; de sursum; e contra; ex nunc; ex tunc; in cominus; in invicem; in obvian; in palam; in peregre; in ultra; per ter; pro invicem* [6].

4. *Circunlocuciones adverbiales*

El punto más llamativo del empleo del adverbio en el latín de las versiones bíblicas es sin duda el uso de variadísimas circunlocuciones adverbiales, muy difíciles de detectar en cuanto tales, si no se tiene en cuenta el origen semítico de las mismas y su reproducción literal en las versiones bíblicas. Las traducciones latinas de la Biblia son tan literales en este punto que muchas veces resultan ininteligibles. Los puntos que conviene recordar son los siguientes:

1. La lengua hebrea utiliza con una cierta frecuencia verbos en forma *hifil* para expresar ideas adverbiales [7]. Los verbos usados con más frecuencia en este sentido y que más huellas han dejado en las versiones latinas de la Biblia son los que enumeramos a continuación:

a) *šub*, "volver, volverse" [8], traducido habitualmente por Jerónimo y por otros antiguos traductores de la Biblia por *converti* y *reverti* y que expresan en el latín bíblico la idea adverbial de "nuevamente, todavía, además".

[6] Pueden verse las listas en H. Rönsch, *o. c.*, pp. 231ss.; F. Kaulen, *o. c.*, pp. 281ss.
[7] Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1947², pp. 123; 270; 363; 533.
[8] P. Joüon, *o. c.*, pp. 270; 533.

b) *yasaf*, "añadir"[9], traducido en las versiones bíblicas por *addere, adiicere, apponere*, a través de los cuales se expresa una idea adverbial como la anterior, es decir, "nuevamente, todavía, además".

c) *miher* (forma *piel*), "obrar rápidamente"[10], traducido en las versiones bíblicas por *accelerare, festinare*, a través de los cuales se expresa la idea adverbial de "rápidamente, en seguida".

Otros verbos, menos usados que los anteriores con sentido adverbial, pero presentes igualmente en la Biblia son los siguientes:

a) *higdil*, "obrar grandemente"[11], traducido en las versiones bíblicas por *magnificare*, y que expresa la idea adverbial de "grandemente, magnificamente".

b) *hirbah*, "hacer mucho"[12], traducido en las versiones bíblicas por *multiplicare, multus esse, abundare*, y que expresan la idea adverbial de "mucho".

c) *hiškim*, "actuar temprano, hacer algo de mañana"[13], traducido en las versiones bíblicas por *mane consurgere, diluculo consurgere, mane surgere*, y que expresan la idea adverbial de "temprano, diligentemente, frecuentemente".

d) Hay aún otros verbos menos frecuentes que los anteriores, que mencionaremos más adelante.

Todos estos verbos han dado origen en el latín bíblico a multitud de locuciones adverbiales que resultan ininteligibles si no se atiende a su origen y significado; entendidas, en cambio, como adverbios, que es lo que son en realidad, todo resulta claro.

2. Otra manera frecuente en la lengua hebrea de expresar ideas adverbiales es el empleo nominal del infinitivo absoluto, por medio del cual la lengua hebrea señala matices muy variados, como la afirmación de una acción, la duda, la condición o suposición, la oposición, la posibilidad, la obligación, la concesión, la perfección o intensidad, etc.[14]. Los traductores latinos de la Biblia encontraron dificultades a la hora de reproducir en la propia lengua estos distintos matices y por eso acudieron a las siguientes expresiones:

a) Verbo finito con sustantivo de la misma raíz en ablativo del tipo *desiderio desideravi*; "deseé ardientemente".

[9] Cf. H. Rönsch, *o. c.*, p. 453: para la Vetus Latina; P. Joüon, *o. c.*, pp. 270; 533.
[10] P. Joüon, *o. c.*, pp. 270; 363.
[11] P. Joüon, *o. c.*, p. 363.
[12] P. Joüon, *o. c.*, pp. 123; 363.
[13] P. Joüon, *o. c.*, p. 363.
[14] P. Joüon, *o. c.*, pp. 348ss.

b) Verbo finito con participio del mismo verbo o de un verbo de significado afín del tipo de *videntes vident*, "ven bien".

c) Verbo finito con gerundio de la misma raíz en ablativo del tipo de *tradendo tradetur*, "será entregado ciertamente".

d) Verbo finito con sustantivo de la misma raíz en acusativo, del tipo de *videte visionem*, "ved bien", parecido al llamado "acusativo del objeto interno", del tipo de *visiones videbunt*, "verán (= tendrán) visiones", común al latín clásico y bíblico, pero del cual, no obstante, se distingue por el significado y que sólo puede reconocerse por el contexto.

Todos estos giros han pasado, por una parte, a la versión griega de los Setenta y a través de ella a la Vetus Latina, y por otra, a los escritos griegos del Nuevo Testamento, redactados, como se sabe, por autores judíos, que escribían en griego, pero pensaban en hebreo, y de estos escritos han pasado a la Vetus Latina y a la Vulgata del Nuevo Testamento. La Vulgata de Jerónimo en el Antiguo Testamento conserva igualmente estos giros, tomándolos directamente del hebreo.

Veamos ahora con detalle los textos para descubrir su verdadero sentido adverbial y dar razón del mismo.

1. *Verbo finito auxiliar con otro verbo en infinitivo:* Esta locución sirve para expresar la idea adverbial de "nuevamente", "todavía", "además", "aún", "volver a", etc. a través de los verbos *addere, apponere, adiicere, converti*. Cada texto irá acompañado de la traducción, subrayando justamente el adverbio.

a) *Addere:*

Jue 3,12; 4,1: *addiderunt facere malum* (hicieron *nuevamente* el mal o *volvieron a* hacer el mal).

1 Sm 20,17: *addidit Ionathas deierare David* (juró *nuevamente* Jonatán a David).

2 Sm 24,1: *addidit furor Domini irasci contra Israel* (se encendió *de nuevo* el furor del Señor contra Israel).

El giro continúa en el Nuevo Testamento:

Lc 20,11 (Vet. Lat. y Vg.): *addidit alterum servum mittere* (envió *nuevamente* a otro siervo o *volvió a* enviar a otro siervo).

Lc 20,12 (Vet. Lat. y Vg.): *addidit tertium mittere* (envió *nuevamente* a un tercero).

b) *Apponere:*

Sal 88,23: *non apponet nocere ei* (no le dañará *otra vez*).

Gn 4,2 (Aug. *Locut.* 13 in Gn.): *et apposuit parere fratrem eius Abel* (y dio a luz *todavía* a su hermano Abel).

c) *Adiicere:*

Is 7,10: *et adiecit Dominus loqui ad Achaz* (y habló *de nuevo* el Señor a Acaz).

Is 10,20: *non adiiciet residuum Israel... inniti super eo* (no se apoyará *otra vez* el resto de Israel en el que...).

Y continúa en los textos redactados en griego:

Eclo 11,8: *in medio sermonum ne adiicias loqui* (en medio del discurso no hables *otra vez* = no interrumpas).

Eclo 18,4: *quis adiiciet enarrare misericordiam Dei?* (¿quién contará *alguna vez* (o quién podrá contar) la misericordia de Dios?).

d) *Converti:*

Sal 103,9: *neque convertentur operire terram* (y no cubrirán *otra vez* la tierra o no *volverán* a cubrir la tierra; el nuevo Salterio traduce: *ne "iterum" operiant terram*).

Otras locuciones adverbiales expresadas a través de otros verbos auxiliares:

e) *Magnificare:* "magníficamente" [15]:

Sal 126,2: *magnificavit Dominus facere cum eis* (el Señor actuó *magníficamente* con ellos).

Sal 126,3: *magnificavit Dominus facere nobiscum* (el Señor actuó *magníficamente* con nosotros).

f) *Multiplicare:* "mucho" [16]:

Sal 64,10: *multiplicasti locupletare eam* (le has enriquecido *mucho;* el nuevo Salterio traduce: *"multum" locupletasti eam*).

1 Sm 2,3: *nolite multiplicare loqui sublimia* (no habléis *mucho* [diciendo] palabras altaneras).

g) *Perseverare:* "firmemente, perseverantemente" [17]:

1 Cr 28,7: *si perseveraverit facere praecepta mea* (si cumple *perseverantemente* mis preceptos).

h) *Festinare:* "rápidamente" [18]:

2 Sm 15,14: *festinate egredi* (salid *rápidamente*).

1 Re 22,9: *festina adducere Michaeam* (trae *rápidamente* a Miqueas; en el texto paralelo de 2 Cr 18,8 se dice: *voca "cito" Michaeam*).

15 P. Joüon, *o. c.*, p. 363; L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967³, p. 172 (*gadal*).

16 P. Joüon, *o. c.*, p. 363; L. Köhler - W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, p. 870 (*rabah*).

17 L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches* (*o. c.*), p. 290 (*hazaq*).

18 P. Joüon, *o. c.*, p. 363; L. Köhler - W. Baumgartner, *Lexicon* (*o. c.*), p. 500 (*mihar*); *Hebräisches* (*o. c.*), p. 524 (*mihar*).

i) *Consummare*: "totalmente":

Am 7,2: *cum consummasset comedere herbam terrae* (cuando comió *totalmente* la hierba de la tierra).

j) *Praevenire*: "previamente"[19]:

Mc 14,8: *praevenit ungere corpus* (ungió *previamente* mi cuerpo; texto latino traducido del griego, que a su vez puede ser la traducción del arameo *qdm*).

k) *Confirmare*: "firmemente":

Eclo 17,20: *confirmavit deficientes sustinere* (sostiene *firmemente* a los que pierden la esperanza: texto traducido del griego).

l) *Accelerare*: "rápidamente"[20]:

1 Mc 13,40: *acceleravit consummare universos muros* (terminó *rápidamente* todos los muros: texto traducido del griego).

2. *Verbo finito auxiliar con otro verbo en infinitivo y reforzamiento de un adverbio*: Este giro, distinto del anterior únicamente por el reforzamiento de un adverbio, indica ya claramente su origen no latino, ya que se añaden en la frase *dos adverbios* que significan lo mismo, aunque uno de ellos es un verbo auxiliar en forma finita.

a) Idea adverbial de "nuevamente, otra vez, además", expresada por los verbos *addere, apponere, adiicere*:

1.—*Addere* con *ultra, iterum, adhuc*:

1 Sm 27,4: *non addidit ultra quaerere Deum* (no le buscó *nuevamente* otra vez, o no le *volvió a* buscar otra vez).

Job 40,27: *nec ultra addas loqui* (ni hables *de nuevo* más veces, o no *vuelvas a* hablar otra vez).

Os 1,6: *non addam ultra misereri domui Israel* (no me compadeceré *de nuevo* más veces de la casa de Israel, o no me *volveré a* compadecer otra vez...).

Y continúa en textos traducidos del griego:

Eclo 19,13: *ne iterum addat facere* (no lo haga *de nuevo* otra vez, o no *vuelva a* hacerlo otra vez).

1 Mc 10,88: *Alexander addidit adhuc glorificare Ionathan* (Alejandro glorificó *nuevamente* otra vez a Jonatán, o *volvió a* glorificar otra vez...).

2.—*Apponere* con *ultra, adhuc, rursum, amplius*:

Sal 10,18: *ut non apponat ultra magnificare se homo super terram*: texto mal entendido por la Vulgata; el nuevo Salterio tradu-

[19] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1908, p. 28; J. H. Moulton - W. F. Howard, *A grammar of New Testament Greek*, vol. II, Edimburgo 1979 (reimpresión de 1928), p. 445.

[20] L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches* (*o. c.*) p. 254 (*mihar*); P. Joüon, *o. c.*, p. 363.

ce: *neque ultra terrorem incutiat homo terrenus*. Para nuestro propósito, *non apponat ultra magnificare,* significa "no se envalentone *de nuevo* otra vez el hombre", o no se *vuelva a* envalentonar otra vez.

Sal 77,17: *et apposuerunt adhuc peccare ei* (pecaron *de nuevo* contra él otra vez).

Y continúa en textos traducidos del griego:

1 Mc 9,1: *apposuit... rursum mittere in Iudaeam* (envió *de nuevo* otra vez hacia Judea, o *volvió a* enviar otra vez...).

1 Mc 9,72: *non apposuit amplius venire in fines eius* (no vino *de nuevo* más veces a su territorio).

3.—*Adiicere* con *rursum, adhuc, ultra, amplius, iterum:*

1 Sm 3,6: *adiecit Dominus rursum vocare Samuelem* (llamó *de nuevo* el Señor otra vez a Samuel).

Is 8,5: *et adiecit Dominus loqui adhuc ad me* (y me habló *nuevamente* el Señor otra vez).

Sof 3,11: *non adiicies exaltari amplius in monte sancto* (no serás *de nuevo* exaltado más veces en el monte santo).

Am 7,8: *non adiiciam ultra superinducere eam* (no traeré *de nuevo* otra vez sobre él..., o no *volveré a* traer otra vez sobre él).

Y continúa en textos traducidos del griego:

Eclo 21,1: *fili, peccasti? non adiicias iterum* (hijo, ¿has pecado? No peques *de nuevo* otra vez: la frase, al final, evidentemente está abreviada; completa sería: *non adiicias iterum peccare*).

b) Idea adverbial de "constantemente" expresada por el verbo *perseverare,* acompañado del adverbio *adhuc.* Texto traducido del griego:

1 Mc 10,27: *perseverate adhuc conservare ad nos fidem* (conservadnos aún fidelidad *constantemente*).

3. *Verbo finito con otro verbo finito en oración subordinada con partículas:* Esta construcción no es más que una variante de las anteriores. A través de ella se expresan igualmente ideas adverbiales.

a) Idea adverbial de "nuevamente, de nuevo, otra vez, además" expresada por los verbos *addere, apponere, adiicere, reverti y converti:*

1.—*Addere:*

1 Sm 3,21: *addidit ut appareret* (apareció *nuevamente*).

2 Sm 7,10: *nec addent... ut affligant eum* (ni lo afligirán *otra vez*).

Is 29,14: *ego addam ut admirationem faciam* (yo haré *de nuevo* maravillas).

Lam 4,16: *non addet ut respiciat eos* (no los mirará *nunca más*).

Os 9,15: *non addam ut diligam eos* (no los amaré *nunca más,* o no los *volveré a* amar).

2. — *Apponere:*

Jon 2,5 (Vet. Lat. Weing.): *forsitam apponam ut respiciam in templum* (quizá miraré favorablemente *otra vez* al templo).

Y continúa en el NT:

Hch 12,3: *apposuit ut apprehenderet et Petrum* (prendió *además* [o *también*] a Pedro) [21]

3. — *Adiicere:*

Sal 40,9: *numquid qui dormit non adiiciet ut resurgat?* (¿acaso quien duerme no se levantará *otra vez?;* el nuevo Salterio traduce: *et qui decubuit, non "amplius" resurget*).

Is 24,20: *non adiiciet ut resurgat* (no se levantará *más* [*otra vez*]).

Am 5,1: *non adiecit ut resurgat* (no se levantó *más* [*otra vez*]).

Os 9,15: *non adiiciam ut diligam eos* (Vet. Lat. Fuld.) (no los amaré *nunca más,* o no los *volveré a* amar).

4. — *Reverti:*

Neh 9,28: *reversi sunt ut facerent malum* (hicieron *de nuevo* el mal, o *volvieron a* hacer el mal).

Job 7,7: *non revertetur oculus meus ut videat bona* (mis ojos no verán *nunca más* los bienes, o no *volverán a* ver los bienes).

5. — *Converti:*

Os 11,9: *non convertar ut disperdam Ephraim* (no destruiré *otra vez* a Efraím, o no *volveré* a destruir a Efraím).

b) Otras ideas adverbiales expresadas por otros verbos:

1. — *Accelerare:* "rápidamente":

Sal 30,3: *accelera ut eruas me* (líbrame *rápidamente*).

2. — *Magnificare:* "magníficamente":

Jl 2,21: *magnificavit Dominus ut faceret* (obró el Señor *magníficamente;* la versión bíblica medieval romanceada I-I-6 traduce así: "alabosse Dios que farié" [22], versión literal que resulta bastante ininteligible).

3. — *Abundare:* "frecuentemente, muchas veces":

Sal 77,38: *abundavit ut averteret iram suam* (apartó *muchas veces* su ira; el nuevo Salterio traduce: *"crebro" cohibuit iram suam*).

4. *Verbo finito con otro verbo finito en oración subordinada con partículas y con reforzamiento de un adverbio:* Esta construc-

[21] Cf. J. H. Moulton - W. F. Howard, *o. c.*, p. 445.

[22] Cf. O. García de la Fuente, "Orden de palabras en hebreo, griego, latín y romanceamiento castellano medieval de Joel", en *Emerita* 51 (1983) 41-61, en p. 47: es la primera edición del texto de Joel de esta versión bíblica medieval romanceada, conservada en el manuscrito de la biblioteca del Real Monasterio del Escorial, I-I-6.

ción no es más que una variante de la segunda mencionada antes. A través de ella se expresan también ideas adverbiales. Su origen no latino se pone de manifiesto por la expresión pleonástica de la idea adverbial —a través de un verbo en forma finita y de un adverbio—. Intentaremos traducir los textos lo más literalmente posible para que aparezca con claridad el valor adverbial del verbo.

a) Idea adverbial de "nuevamente, otra vez, además", expresada por los verbos *addere, adiicere, apponere:*

1. — *Addere* con *adhuc* y *ultra:*

Jue 10,13: *idcirco non addam ut ultra vos liberem* (por eso no os salvaré *de nuevo* otra vez, o no os *volveré* a salvar más veces).

2 Sm 14,10: *et ultra non addet ut tangat te* (y no te tocará *de nuevo* más veces, o no *volverá a* tocarte más veces).

2 Re 24,7: *et ultra non addidit... ut egrederetur* (y no salió *de nuevo* más veces, o no *volvió a* salir más veces).

Lam 4,15: *non addet ultra ut habitet in eis* (no habitará *de nuevo* más veces entre ellos, o no *volverá a* habitar...).

Lam 4,22: *non addet ultra ut transmigret te* (no te desterrará *de nuevo* más veces, o no *volverá a* desterrarte...).

Ez 36,12: *non addes ultra ut absque eis sis* (no estarás *de nuevo* sin ellos más veces, o no *volverás a* estar...).

2 Sm 5,22: *addiderunt adhuc Philisthiim ut ascenderent* (subieron *todavía* otra vez los filisteos, o *volvieron a* subir otra vez...).

2 Sm 7,20: *quid ergo addere poterit adhuc David ut loquatur ad te?* (¿qué te dirá pues aún David *de nuevo?;* el *addere poterit* es la traducción un poco más libre del habitual *addere* con la subordinada con *ut*).

2. — *Adiicere* con *ultra:*

Is 23,12: *non adiicies ultra ut glorieris* (no te gloriarás *de nuevo* más veces, o no *volverás a* gloriarte...).

Is 51,22: *non adiicies ut bibas illum ultra* (no lo beberás *de nuevo* más veces, o no *volverás a* beberlo más veces).

Is 52,1: *non adiiciet ultra ut pertranseat* (no pasará *de nuevo* más veces, o no *volverá a* pasar más veces).

Am 7,13: *non adiicies ultra ut prophetes* (no profetizarás *de nuevo* más veces, o no *volverás a* profetizar más).

Am 8,2: *non adiiciam ultra ut pertranseam eum* (no le pasaré nada *de nuevo* más veces, o no *volveré a* pasarle nada más veces).

Nah 1,15: *non adiiciet ultra ut pertranseat in te Belial* (no pasará *de nuevo por ti* más veces Belial, o no *volverá a* pasar...).

3. — *Apponere* con *ultra* y *adhuc:*

1 Sm 7,13: *nec apposuerunt ultra ut venirent* (ni vinieron *de nuevo* más veces, o no *volvieron a* venir más veces).

Sal 76,8: *non apponet ut complacitior sit adhuc?* (no será propicio

de nuevo más veces, o no *volverá a* ser...; el nuevo Salterio traduce correctamente: *nec propitius erit "ultra?"*).

5. *Verbo finito con gerundio en acusativo:* Este giro es una variante de los anteriores, y por tanto, tiene toda la fuerza adverbial que tienen aquellos giros. La traducción, por lo demás, no varía, como puede verse por los ejemplos que citamos a continuación:

a) *Multus esse:* "mucho":

Is 55,7: *quia multus est ad ignoscendum* (porque perdona *mucho*).

b) *Converti:* "nuevamente":

Ez 8,17: *conversi sunt ad irritandum me* (me irritaron *nuevamente,* o *volvieron a* irritarme).

c) *Addere:* "nuevamente, todavía":

Os 13,2: *nunc addiderunt ad peccandum* (ahora han pecado *otra vez;* o ahora *volvieron a* pecar).

d) *Adiicere:* "nuevamente, otra vez":

Is 11,11: *adiiciet Dominus... ad possidendum residuum* (el Señor poseerá *de nuevo* el resto..., o el Señor *volverá a* poseer el resto).

Y continúa en textos traducidos del griego:

Eclo 3,29: *et peccator adiiciet ad peccandum* (y el pecador pecará *nuevamente,* o... *volverá a* pecar).

6. *Verbo finito con otro verbo finito coordinado con partículas:* Este giro se emplea fundamentalmente con los verbos *adiicere, converti* y *reverti* para expresar la idea adverbial de "nuevamente otra vez"; con el verbo *festinare,* para la idea adverbial de "rápidamente" y con el verbo *confortare,* para la idea adverbial de "fuertemente, valientemente".

a) *Adiicere:* "nuevamente"; "otra vez":

1 Sm 3,8: *adiecit Dominus et vocavit adhuc Samuelem* (llamó el Señor todavía *otra vez* a Samuel, o *volvió a* llamar...).

Job 39,41: *adiecit Dominus et locutus est ad Iob* (habló *de nuevo* el Señor a Job).

b) *Converti:* "nuevamente, otra vez":

Sal 6,5: *convertere et eripe* (libra *nuevamente*).

Sal 6,11: *convertantur et erubescant* (que se avergüencen *de nuevo*).

Sal 77,41: *conversi sunt et tentaverunt* (tentaron *nuevamente*).

Jr 12,15: *convertar et miserebor* (me compadeceré *nuevamente*).

Os 2,9: *convertar et sumam* (tomaré *nuevamente*).

Jl 2,14: *si convertatur et ignoscat* (si perdonará *de nuevo;* cf. Jon 3,9).

Job 17,10: *convertimini et venite* (venid *nuevamente*).

Jos 24,20: *convertet se et affliget vos* (os afligirá *de nuevo, volverá a* afligiros).

Is 6,13: *convertetur et erit in ostensionem* (será devastado *nuevamente*).
Zac 5,1: *conversus sum et levavi oculos meos* (levanté *de nuevo* mis ojos; cf. 6,1).
Mal 3,18: *convertimini et videbitis* (veréis *de nuevo*).
Neh 9,28: *conversique sunt et clamaverunt* (clamaron *nuevamente*).
2 Re 21,3: *conversusque est et aedificavit* (edificó *nuevamente*).

Y continúa en textos traducidos del griego:
1 Mc 13,24: *et convertit et abiit* (y marchó *nuevamente*).

c) *Reverti*: "nuevamente, otra vez":
Gn 43,2: *revertimini et emite* (comprad *nuevamente*; cf. 44,35).
Dt 1,40: *revertimini et abite* (marchad *de nuevo*).
Dt 30,8: *reverteris et audies* (oirás *nuevamente*).
Jos 2,23: *reversi sunt et descenderunt* (bajaron *otra vez*).
Jos 22,4: *revertimini et ite* (id *de nuevo*).
Jue 2,19: *revertebantur et multo peiora faciebant* (hacían *otra vez* cosas mucho peores).
1 Sm 3,5,6: *revertere et dormi* (duerme *de nuevo*, o *vuelve a* dormir).
1 Re 10,13: *reversa est et abiit* (ella marchó *de nuevo*).
1 Re 13,22: *reversus es et comedisti* (comiste *de nuevo*, o *volviste a* comer).
Jr 34,16: *reversi estis et commaculastis nomen meum* (habéis manchado *otra vez* mi nombre).
Dn 11,10: *revertetur et concitabitur* (se levantará en guerra *de nuevo*).
Dn 11,30: *revertetur et indignabitur* (se indignará *nuevamente*).
Dn 11,30: *revertetur et cogitabit* (pensará *de nuevo*).
Miq 7,19: *revertetur et miserebitur nostri* (se apiadará *nuevamente* de nosotros).

Y continúa en textos traducidos del griego:
Hch 15,16: *revertar et reaedificabo* (reedificaré *de nuevo*, o *volveré a* reedificar).

d) *Festinare*: "rápidamente"[23]:
Jos 8,14: *festinavit mane et egressus est* (salió *rápidamente* de mañana).
Jue 13,10: *festinavit et cucurrit* (corrió *rápidamente*; cf. 1 Sm 17,48).
1 Sm 25,12: *festinavit et tulit* (tomó *rápidamente*).
1 Sm 25,23: *festinavit et descendit* (bajó *rápidamente*; cf. 2 Sm 19,16).
1 Sm 25,42: *festinavit et surrexit* (se levantó *rápidamente*).
1 Sm 28,24: *festinavit et occidit* (lo mató *rápidamente*).
2 Re 9,13: *festinaverunt et posuerunt* (pusieron *rápidamente*).

[23] P. Joüon, *o. c.*, p. 363; L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches* (*o. c.*), p. 524.

Jr 9,17: *festinent et assumant* (toman *ráp.*).
Gn 18,7: *festinavit et coxit* (coció *ráp.*).
Gn 19,22: *festina et salvare* (sálvate *ráp.*).
Est 6,10: *festina et fac* (haz *ráp.*).
1 Sm 23,27: *festina et veni* (ven *ráp.*).
Gn 45,9: *festinate et ascendite* (subid *ráp.*).
Gn 45,13: *festinate et adducite* (traed *ráp.*).
Jos 4,10: *festinavitque populus et transiit* (pasó el pueblo *ráp.*).
1 Sm 4,14: *festinavit et venit* (vino *ráp.*).
1 Sm 28,24: *festinavit et occidit* (lo mató *al instante*).
2 Re 9,13: *festinaverunt et posuerunt* (pusieron *ráp.*).

Y continúa en textos traducidos del griego:

Hch 22,18: *festina et exi velociter* (sal *rápida* y velozmente).

e) *Confortare:* "fuertemente, valientemente"[24]:

Esd 10,4: *confortare et fac* (obra *valientemente*).
1 Cr 28,10: *confortare et perfice* (realízalo *valientemente*).
1 Cr 28,20: *viriliter age et confortare et fac* (obra varonilmente [= como un hombre] y hazlo *valientemente* [= como un héroe]).
1 Sm 4,9: *confortamini et bellate* (luchad *valientemente*).

7. *Verbo finito con otro verbo finito coordinado sin partículas:* Esta construcción en cuanto a la forma externa se distingue de la anterior únicamente en que aquí no hay partículas coordinativas; en cuanto al significado, no se distingue en nada.

a) *Accelerare:* "rápidamente":

Gn 18,6: *accelera, tria sata similae commisce* (mezcla *rápidamente* tres arrobas de harina; también puede traducirse: *date prisa,* mezcla...; el verbo, de todas formas, hace el oficio de adverbio).

b) *Facere cito:* "rápidamente":

Sal 106,13: *cito fecerunt, obliti sunt operum eius* (olvidaron *rápidamente* (= pronto) sus obras; el nuevo Salterio traduce correctamente: *cito obliti sunt opera eius*).

c) *Festinare:* "rápidamente":

2 Re 1,11: *festina, descende* (baja *rápidamente,* o, *date prisa,* baja; cf. *supra*).

8. *Verbo finito con participio de presente:* El origen de esta construcción con valor adverbial no es único, ya que puede provenir: *a*) de la traducción de un infinitivo absoluto hebreo; *b*) de la traducción de cualquiera de los verbos auxiliares con valor adverbial, tratados en puntos anteriores. El significado en un caso o en otro no es igual, como tendremos ocasión de ver a continuación.

[24] L. Köhler - W. Baumgartner, *Hebräisches* (*o. c.*), p. 290 (*ḥazaq*).

A) Participio de presente de la "misma raíz" del verbo finito:

Este giro de evidente sabor semítico puede aparecer con el participio de presente *delante* o *detrás* del verbo finito[25]. Los matices de significado son varios.

1.—*Participio "delante" del verbo:* El significado de la construcción, cuando es traducción de un infinitivo absoluto hebreo, es siempre una "afirmación" o "reforzamiento" de la idea expresada por el verbo finito. La idea adverbial corresponde pues a "ciertamente", "seguramente", "totalmente", etc., como en los ejemplos siguientes:

Sal 126,6: *euntes ibant et flebant* (iban *ciertamente* llorando).

Sal 117,11: *circumdantes circumdederunt me* (me rodearon *totalmente;* el nuevo Salterio traduce: *"undique" circumdederunt me*).

Sal 118,18: *castigans castigavit me* (me castigó *ejemplarmente*).

Sal 131,15: *benedicens benedicam* (te bendeciré *ciertamente;* cf. Heb 6,14).

Sal 39,1: *expectans expectavi* (esperé *totalmente*).

1 Cr 4,10: *si benedicens benedixeris me* (si *verdaderamente* me bendices).

Jr 8,13: *congregans congregabo* (*ciertamente* reuniré; cf. Sof. 1,2).

Jr 9,4: *supplantans suplantabit* (*seguramente* suplantará).

Jr 11,7: *contestans contestatus sum* (*bien* advertí yo).

Jr 13,17: *plorans plorabit* (*ciertamente* llorará; cf. Lam 1,2: *plorans ploravit:* ciertamente lloró).

Jr 42,19: *scientes scietis* (*ciertamente* sabréis).

Jr 44,17: *facientes faciemus* (haremos *exactamente*).

Jr 49,12: *bibentes bibent; bibens bibes* (beberán *ciertamente;* beberás *ciertamente*).

Hab 2,3: *veniens veniet* (vendrá *ciertamente;* cf. Sal 126,6).

Is 30,19: *miserans miserebitur* (*ciertamente* se compadecerá; cf. Jr 31,20).

Is 48,8: *praevaricans praevaricaberis* (eres *totalmente* pérfido)[26].

Y continúa en el NT, en textos traducidos del griego:

Mt 13,14: *videntes videbitis* (miraréis *bien;* cf. Mc 4,12).

Hch 7,34: *videns vidi* (he visto *bien*).

Mc 4,12: *audientes audiant* (oigan *bien*).

Heb 6,14: *multiplicans multiplicabo te* (te multiplicaré *grandemente*).

El giro aparece también en los apócrifos: En el IV Esd encontramos expresiones como éstas: *excedens excessit* (4,2); *festinans festinat* (4,26); *odiens odisti* (5,30), etc.

25 P. Joüon, *o. c.*, p. 251ss.

26 P. Joüon, *o. c.*, p. 351: pone el ejemplo como de sentido dudoso.

2. — *Participio "detrás" del verbo:* El significado del giro es también un "reforzamiento" de la idea expresada por el verbo finito; por ejemplo: Is 55,2: *audite audientes me* (oídme *bien*)[27].

B) Participio de presente de "distinta raiz" del verbo finito: Se da este giro con participios de presente que, aunque distintos del verbo finito, tienen, sin embargo, un significado bastante afín al del mencionado verbo. El matiz que presentan es, como en los casos anteriores, de "afirmación" o "reforzamiento" de la idea del verbo, pues son también traducción de infinitivos absolutos hebreos. Así en los casos siguientes[28]:

1. — *Participio de presente "delante" del verbo:*

Gn 18,10: *revertens veniam* (vendré *ciertamente*).
Jr 48,2: *silens conticesces* (callarás *completamente*).
2 Sm 5,19: *euntes abibunt* (*seguramente* marcharán).
Jl 1,7: *nudans expoliavit* (la despojó *enteramente*); (V.L.: *scrutans scrutatus sum*).

2. — *Participio de presente "detrás" del verbo:*

Gn 15,13: *scito praenoscens* (debes saber *absolutamente*).
Gn 46,4: *adducam te revertentem* (te haré volver *también*).
Gn 8,3: *reversae sunt aquae euntes et redeuntes* (se retiraron las aguas *continua y constantemente*)[29].
Dn 11,10: *veniet properans* (vendrá *rápidamente*)[30].
Gn 26,13: *ibat proficiens atque succrescens* (iba creciendo *más y más*).
2 Sm 5,10: *ingrediebatur proficiens atque succrescens* (iba creciendo *más y más,* o *siempre*)[31].
Gn 12,9: *perrexit vadens et ultra progrediens* (continuó yendo *continuamente*)[32].

Y continúa en textos del NT:

Ef 5,5: *scitote intelligentes* (sabed *bien*).

C) Otros participios de presente con valor adverbial:

Recogemos aquí una serie de textos en los que el participio de presente tiene también valor adverbial, como en los casos anteriores, pero no ya como traducción de infinitivos absolutos hebreos, sino como traducción de verbos auxiliares con valor adverbial.

1. — *"Delante" de un verbo finito o de otro participio de presente:*

1 Re 20,33: *festinantes rapuerunt* (arrebataron *rápidamente*).
Job 36,1: *addens... haec locutus est* (dijo *además* estas cosas).

27 P. Joüon, *o. c.*, p. 351.
28 P. Joüon, *o. c.*, pp. 351ss.
29 P. Joüon, *o. c.*, p. 353.
30 P. Joüon, *o. c.*, p. 352.
31 P. Joüon, *o. c.*, p. 355.
32 P. Joüon, *o. c.*, p. 355.

Mal 1,4: *revertentes aedificabimus* (edificaremos *de nuevo*).
Jdt 8,34: *revertentes abierunt* (marcharon *de nuevo*).

El giro continúa en el NT:

Lc 19,11: *adiiciens dixit* (dijo *de nuevo*).
Lc 19,6: *festinans descendit* (bajó *rápidamente*).
Lc 19,5: *festinans descende* (baja *rápidamente*).
Hch 15,36: *revertentes visitemus* (visitemos *otra vez*).

En los ejemplos que vamos a citar a continuación, las expresiones: *diluculo consurgens / consurgens diluculo / diluculo surgens; de nocte consurgens; consurgens mane / mane consurgens / de mane consurgens*, corresponden siempre a la traducción del verbo hebreo *hiškim* (hifil de *šakam*), "madrugar", empleado él solo, que es lo más frecuente, o acompañado del giro adverbial hebreo *babboqer*, "de mañana", como en los textos siguientes: Gn 19,27; 20,8; Jos 3,1; 6,12 [33], en cuyo caso, el giro adverbial hebreo es una verdadera redundancia. Este verbo hebreo se usa con frecuencia como verbo auxiliar de sentido adverbial. El latín bíblico lo ha conservado con valor de adverbio, "temprano", "de mañana", "prontamente", en los ejemplos siguientes:

Jue 21,4: *diluculo consurgentes extruxerunt altare* (construyeron *de mañana* el altar).
Sof 3,7: *diluculo surgentes corruperunt omnes cogitationes suas* (corrompieron *pronto* (o también, *una y otra vez*) todos sus pensamientos).
Jr 7,25: *consurgens diluculo et mittens* (enviando *repetidamente*).

El mismo significado en los siguientes textos de Jeremías:

Jr 25,4: *consurgens diluculo mittensque;*
Jr 26,5: *de nocte consurgens et dirigens;*
Jr 29,19: *de nocte consurgens et mittens;*
Jr 35,14: *de mane consurgens et loquens;*
Jr 35,15: *consurgens diluculo mittensque;*
Jr 44,4: *de nocte consurgens mittensque;*
Jr 7,13: *mane consurgens et loquens;*
Jr 25,3: *de nocte consurgens et loquens;*
Jr 11,7: *mane consurgens contestatus sum* (*repetidamente* os advertí; en este mismo verso se encuentra la expresión *contestans contestatus sum:* os he advertido *bien*).
2 Cr 36,15: *mittebat... de nocte consurgens et quotidie commonens* (enviaba... *constantemente* (y) amonestando diariamente; la frase: *quotidie commonens*, es una traducción libre de Jerónimo; la correspondencia exacta sería *de nocte consurgens et mittens*, como en tantos ejemplos anteriores).

[33] L. Köhler - W. Baumgartner, *Lexicon* (*o. c.*), P, p. 970 (*šakam*); P. Joüon, *o. c.*, p. 363.

Los cuatro textos con el adverbio hebreo *babboqer*, "de mañana":

Gn 19,27: *consurgens mane... intuitus est* (vio *de mañana* temprano).

Gn 20,8: *de nocte consurgens... vocavit omnes servos* (llamó temprano *de mañana* a todos los esclavos).

Jos 3,1: *de nocte consurgens movit castra* (temprano *de mañana* movió su campamento).

Jos 6,12: *Iosue de nocte consurgente tulerunt sacerdotes* (Jerónimo ha transformado la frase, refiriendo el participio *consurgente* a Josué en vez de referirlo a los sacerdotes).

2. — *"Detrás" de un verbo finito o de otro participio de presente:*

Sal 54,8: *elongavi fugiens* (*lejos* huiría; el nuevo Salterio traduce: *longe discederem*).

Ez 16,53: *convertam restituens* (*nuevamente* restableceré).

Os 14,8: *convertentur sedentes* (*nuevamente* se sentarán).

1 Re 16,33: *addidit irritans* (*nuevamente* irritó).

Job 27,1: *addidit sumens* (*nuevamente* tomó; cf. 29,1).

9. *Verbo finito con gerundio en ablativo:*

Sólo hay tres textos con esta construcción. Uno (Jr 38,3) es traducción del infinitivo absoluto hebreo y tiene el matiz de "intensidad", habitual en el infinitivo absoluto: *tradendo tradetur* (será entregada (la ciudad) *ciertamente*). Los otros dos son traducciones del griego, pero reproducen evidentemente giros hebreos: Hch 2,30: *iureiurando iurasset* (jurase *ciertamente*); Hch 5,28: *praecipiendo praecipimus* (os hemos ordenado *severamente*).

10. *Verbo finito con participio pasado:*

Esta construcción se usa casi exclusivamente con los participios *conversus* y *reversus*, que usados con valor adverbial significan "nuevamente, otra vez, además". Los ejemplos son muy numerosos:

a) *Conversus:* "nuevamente, otra vez":

Sal 70,20: *conversus vivificabis me* (me darás vida *otra vez*).

Sal 70,21: *conversus consolatus es me* (me has consolado *de nuevo*).

Sal 84,7: *conversus vivificabis nos* (nos darás vida *otra vez*).

2 Cr 33,3: *conversus instauravit* (restauró *nuevamente*).

Jr 18,4: *conversusque fecit illud vas alterum* (hizo *nuevamente* otro vaso).

Ez 8,6: *adhuc conversus videbis abominationes* (verás aún *otra vez* las abominaciones...); cf. Ez 8,13,15.

Zac 8,15: *conversus cogitavi* (pensé *nuevamente*).

Y continúa en textos traducidos del griego:

1 Mc 9,72: *conversus abiit* (marchó *nuevamente*).

1 Mc 12,45: *conversus abibo* (marcharé *nuevamente*).

b) *Reversus*: *"nuevamente, otra vez, de nuevo"*:
Gn 42,24: *reversus locutus est* (habló *nuevamente*).
Ex 14,2: *reversi castrametentur* (acampen *de nuevo*).
Ex 18,27: *reversus abiit* (marchó *otra vez;* cf. 41,14).
1 Sm 15,12: *reversus transisset* (pasase *nuevamente*).
1 Sm 25,12: *reversi venerunt* (vinieron *nuevamente*).
1 Re 13,29: *reversus intulit* (metió *nuevamente*).
2 Re 2,13: *reversusque stetit* (y se paró *de nuevo*).
2 Re 4,35: *reversus deambulavit* (anduvo *de nuevo*).
Neh 2,15: *reversus veni* (vine *otra vez*).
Job 10,16: *reversusque me crucias* (me atormentas *de nuevo*).
Tob 2,3: *reversus nuntiavit* (anunció *de nuevo*).

c) *Otros participios*:
Sal 118,13: *impulsus eversus sum ut caderem* (*ciertamente* he sido empujado para caer). Se trata de la traducción de un infinitivo absoluto hebreo con valor intensivo, como en tantos casos citados.

11. *Verbo finito con ablativo de un sustantivo de la misma o distinta raíz*:

Este giro puede proceder de la traducción de un infinitivo absoluto hebreo y entonces y sólo entonces tiene las mismas acepciones y valores que hemos señalado en los apartados anteriores respecto a la traducción del infinitivo absoluto hebreo. El valor adverbial, como vamos a ver, es evidente. El sustantivo que acompaña al verbo suele ser de la misma raíz que éste; pero puede ser de distinta, aunque muy afín. Y puede ir *delante* del verbo o *detrás*. En ambos casos la acepción adverbial puede ser la misma. He aquí los ejemplos [34]:
1 Re 9,6: *aversione aversi fueritis* (si os apartáis *totalmente*).
Zac 6,15: *auditu audieritis* (si escucháis *de verdad*).
Jr 6,15: *confusione non sunt confusi* (no se avergonzaron *en absoluto;* cf. 8,12).
Jr 5,11: *praevaricatione praevaricata est* (prevaricó *bien* o *mucho*).
Jr 51,58: *suffusione suffodietur* (será *totalmente* socavada).
Is 24,3: *dissipatione dissipabitur* (será *totalmente* destruida).
Miq 2,12: *congregatione congregabo* (reuniré *completamente*).
Sal 34,16: *subsannaverunt subsannatione* (se burlaron *totalmente*, o *cruelmente*).
Jr 22,10: *lugere fletu* (llorar *inconsolablemente*).

Por último, hay que citar aquí dos típicas expresiones del latín bíblico, bien conocidas y que reproducen la idea adverbial de

[34] P. Joüon, *o. c.*, p. 351; ahí se dan referencias a los distintos textos que examinamos en este punto.

"ciertamente, seguramente": *vita vivere* (vivir *ciertamente*) (Ez 18,9), y *morte mori* (morir *ciertamente:* aparece por lo menos 39 veces en la Vulgata)[35].

La construcción que analizamos continúa en el NT griego, en donde sin duda es un hebraísmo, que ha pasado también a las versiones latinas:

Lc 22,15: *desiderio desideravi* (he deseado *ardientemente*).

Hch 23,14: *devotione devovimus* (nos hemos juramentado *solemnemente*).

Mt 13,14: *auditu audieritis* (oiréis *bien*).

Jn 3,29: *gaudio gaudet* (se alegra *mucho*).

Sant 5,17: *oratione oravit* (oró *insistentemente*)[36].

El giro aparece también en los apócrifos. En el IV de Esdras, por ejemplo, leemos: *mensura mensuravit* (midió *bien*); *numero numeravit* (contó *bien*) (IV Esd 4,37).

A este giro se acerca el constituido por un verbo finito y un sustantivo en ablativo de la misma raíz acompañado de un adjetivo calificativo. También esta construcción tiene en la mayoría de los casos un claro matiz semítico. Pero difiere de la que aquí comentamos por el hecho de que en ésta el sustantivo en ablativo acompañado de un adjetivo constituye ya ella misma un giro adverbial —el ablativo adverbial—, y por tanto no es necesario suplirlo por un adverbio propiamente dicho. He aquí unos cuantos ejemplos:

Gn 27,33: *expavit stupore vehementi* (se asustó mucho).

Jr 8,5: *aversus est aversione contentiosa* (apostató constantemente).

Jon 1,10: *timuerunt timore magno* (temieron mucho).

Y continúa en textos del NT:

Mc 5,42: *obstupuerunt stupore magno* (se admiraron mucho).

Lc 1,42: *exclamavit voce magna* (exclamó dando voces).

Mc 4,41: *timuerunt timore magno* (temieron mucho; cf. Jn 1,10; 1 Mc 10,8).

Mt 2,10: *gavisi sunt gaudio magno valde* (se alegraron muchísimo).

Ap 16,9: *aestuaverunt aestu magno* (fueron abrasados con gran calor)[37].

35 Los ejemplos de *morte mori* son: Gn 2,17; 3,4; 20,7; 26,11; Ex 19,12; 21,12,15,16,17; 22,19; 31,14; Lev 20,2,9,10,11,13,15,27; 24,16,17; 27,29; Nm 15,35; Jue 13,22; 1 Sm 14,44; 22,16; 2 Sm 12,14; 1 Re 1,4,6,16; 8,10; Jr 26,8; Ez 3,18; 18,13; 33,8; 33,14; Dn 14,11; Mt 15,4; Mc 7,10.

36 La frase *ieiunio ieiunavit* de 2 Sm 12,16 no es la traducción de un infinitivo absoluto hebreo, sino de un verbo y un sustantivo de la misma raíz. El significado de la frase, por el contexto, no es el de "ayunó" o "practicó un ayuno", sino el de "ayunó rigurosamente", acercándose bastante esta acepción a la que venimos comentando en este apartado.

37 J. H. Moulton - W. F. Howard, *o. c.*, p. 443.

12. *Verbo finito con acusativo de un sustantivo de la misma raiz:*

En el latín bíblico este tipo de construcción no procede de un solo giro hebreo. Puede ser, en efecto, *a*) traducción de un infinitivo absoluto hebreo y entonces tiene un significado adverbial semejante al que hemos mencionado varias veces en los apartados anteriores; *b*) traducción de un acusativo del objeto interno —o de la llamada "figura etimológica"— y entonces tiene un valor semejante al de la misma construcción del latín clásico y profano en general, como, por ejemplo: *cogitare cogitationem* (tener un pensamiento); *fodere foveam* (hacer una fosa); *ieiunare ieiunium* (ayunar; hacer un ayuno); *iudicare iudicium* (juzgar; hacer un juicio); *libare libamina* (hacer libaciones); *peccare peccatum* (cometer un pecado); *sacrificare sacrificium* (ofrecer un sacrificio); *ulcisci ultionem* (vengarse; tomar venganza); *vota vovere* (hacer un voto); *zelare zelum* (tener celo, sentir celo), etc.

Aquí sólo nos interesa destacar el primer tipo de acusativo, porque sólo él hace las veces de adverbio en el latín bíblico, y no existe como tal en el latín profano. He aquí algunos ejemplos [38]:
Job 37,2: *audite auditionem* (oíd *bien*).
Is 6,9: *videte visionem* (ved *bien*) [39].

Analizados ya los ejemplos de circunlocuciones adverbiales en el latín bíblico, son necesarias algunas precisiones y aclaraciones:

1. — El significado adverbial de las palabras y giros estudiados anteriormente es suficientemente claro en la mayoría de los casos. Bastaría que no se interpretaran como adverbios esas palabras para que el sentido de la frase fuera confuso, oscuro y a veces hasta ininteligible. Los traductores latinos de la Biblia, y más concretamente Jerónimo, sabían que se trataba de giros que en la lengua hebrea tenían sentido adverbial, y no obstante en gran parte de los casos los han conservado literalmente sin acomodarlos a la realidad de la lengua latina. No sabemos por qué unas veces los conservan literalmente, y otras los transforman en el correspondiente adverbio latino.

2. — La Vulgata, por ejemplo, omite muchas veces los giros hebraizantes:

a) En el caso de un verbo finito y de un participio de presente —omitido— de la misma raíz del verbo como traducción de un infinito absoluto hebreo:
1 Sm 20,28: *rogavit me "obnixe"* (lit. *rogans*);
Prov 27,23: *"diligenter"* (lit. *agnoscens*) *agnosce;*

[38] Véanse los ejemplos en P. Joüon, *o. c.*, p. 351 (para el texto hebreo).

[39] Este ejemplo no se ha de confundir con el paralelo *visiones videbunt* (Jl 2,28), que significa "verán visiones = tendrán visiones".

1 Sm 24,21: *"certissime"* (lit. *regnans*) *regnaturus sis;*
1 Sm 20,9: *"certe"* (lit. *cognoscens*) *cognovero;*
Prov 23,1: *"diligenter"* (lit. *adtendens*) *adtende;*
Nm 24,11: *decreveram quidem "magnifice"* (lit. *honorans*) *honorare te.*

b) Con los verbos auxiliares *adiicio, addo, appono* —omitidos— en cualquiera de las construcciones mencionadas antes:
Is 47,1: *"ultra" non vocaberis* (lit. *non adiicies vocari,* u otra);
Is 47,5: *non vocaberis "ultra"* (lit. *non adiicies ut voceris,* u otra);
Gn 8,12: *non est reversa "ultra"* (lit. *non adiecit reverti,* u otra);
Gn 38,26: *"ultra" non cognovit eam* (lit. *non adiecit cognoscere eam,* u otra);
Jue 11,14: *"rursum" mandavit Iephte* (lit. *apposuit ut Iephte mandaret,* u otra);
1 Sm 19,21: *"rursum" misit Saul* (lit. *apposuit Saul mittere,* u otra);
Gn 4,2: *"rursumque" peperit* (lit. *et apposuit ut pareret,* u otra);
Gn 18,29: *"rursumque" locutus est* (lit. *et apposuit et locutus est,* u otra);
Nm 22,25: *at ille "iterum" verberabat eam* (lit. *at ille addebat et verberabat eam,* u otra);
Gn 44,23: *non videbitis "amplius" faciem meam* (lit. *non addetis ut videatis faciem meam,* u otra;
Dt 18,16: *"ultra" non audiam vocem* (lit. *non adiiciam ut audiam vocem,* u otra construcción cualquiera de las anteriores). Y otros muchos ejemplos más.

c) Con los verbos auxiliares *accelero, festino* —omitidos— en cualquiera de las construcciones mencionadas antes:
1 Re 20,41: *at ille "statim" absterxit pulverem* (lit. *at ille festinavit et absterxit pulverem,* u otra);
Gn 27,20: *quo modo "tam cito" invenire potuisti* (lit. *quo modo festinasti et invenisti,* u otra);
Gn 41,32: *fiat sermo Dei, et "velocius" impleatur* (lit. *fiat sermo Dei, et festinet ut impleatur,* u otra);
Ex 10,16: *quam ob rem "festinus" Pharao vocavit Moysen* (lit. *...festinavit Pharao et vocavit...*);
Ex 12,33: *urgebantque Aegyptii populum de terra exire "velociter"* (lit. *...ut de terra festinarent et exirent,* u otra);
1 Sm 28,20: *"statimque" Saul cecidit* (lit. *festinavit Saul et cecicit,* u otra);
Is 32,4: *lingua balborum "velociter" loquetur* (lit. *...festinabit loqui,* u otra);
Is 51,14: *"cito" veniet gradiens* (lit. *festinabit et veniet gradiens,* u otra);
2 Cr 18,8: *voca "cito" Michaeam* (lit. *accelera et voca...,* u otra);

2 Cr 35,13: "*festinato*" *distribuerunt* (lit. *festinaverunt et distribuerunt*, u otra);
Sal 69,18: "*velociter*" *exaudi me* (lit. *accelera ut exaudias me*, u otra); el mismo texto en Sal 102,3; 143,7. En Sal 30,3 se lee: *accelera ut eruas me*);
1 Sm 20,38: *festina "velociter"* (lit. *festina et accelera*, u otra).

d) *Con los verbos auxiliares convertor* y *revertor* —omitidos— en cualquiera de las construcciones mencionadas antes:
Gn 26,18: *et "rursum" fodit* (lit. *et conversus est et fodit*, u otra);
Gn 30,31: *et "iterum" pascam* (lit. *et revertar et pascam*, u otra);
Dn 9,25: *et "rursum" aedificabitur* (lit. *et convertetur et aedificabitur*, u otra);
2 Re 1,13: "*iterum*" *misit principem* (lit. *et conversus misit principem*, u otra);
Dn 9,25: *ut "iterum" aedificetur Ierusalem* (lit. *ut revertatur et aedificetur Ierusalem*, u otra);
Dn 9,25: *et "rursum" aedificabitur platea* (lit. *et reverteretur et aedificabitur platea*, u otra).

3. — Las locuciones adverbiales más frecuentes en el latín bíblico son las formadas por los verbos *addo, adiicio, appono, revertor* y *convertor*, que expresan todos la idea adverbial de *nuevamente, otra vez, además* —en latín *rursum, iterum, adhuc, amplius*— y por los verbos *accelero, festino*, que expresan la idea adverbial de *rápidamente, velozmente* —en latín *cito, velociter, statim*—, y luego todas las construcciones formadas como consecuencia de la traducción de los infinitivos absolutos hebreos, y que pueden sintetizarse en el participio de presente de la misma raíz del verbo finitivo, del tipo *videntes vident*, en el gerundio en ablativo de la misma raíz del verbo finito, del tipo *tradendo tradetur*, en el ablativo de un sustantivo de la misma raíz del verbo finito, del tipo *auditu audietis*, y en el acusativo de un sustantivo de la misma raíz del verbo finito, del tipo *videte visionem*.

En definitiva, las novedades que presenta el empleo del adverbio en el latín bíblico son numerosas, y algunas de ellas verdaderamente llamativas.

OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE

MOTIVOS TOPICOS
EN CUATRO LEYENDAS COSMICAS DE GENESIS

Siempre es posible un nuevo acercamiento al texto bíblico, que parece inagotable: vamos a intentar una aproximación a partir de los motivos[1], elemento menor que tenía en cuenta Gunkel[2], procedimiento mejor conocido gracias a los formalistas rusos y aplicable con la ayuda de la ordenación que hizo S. Thompson[3].

Aprovecho lo publicado por Irvin[4], sólo que, en lugar de fijarme en las semejanzas entre el relato bíblico y las leyendas foráneas, intento descubrir los parecidos que encierran cuatro relatos de Génesis. Tienen todos ellos tantos motivos en común y unas estructuras tan parecidas, que el análisis comparativo puede dar luz a la interpretación de cada uno de ellos.

El motivo es "el elemento más pequeño de un cuento o leyenda con la fuerza suficiente para conservarse en la tradición"[5], y que se repite. Pertenece al género narrativo y no es ni puramente formal ni totalmente temático, supera ambos extremos. Puede ser constitutivo de la trama ("*plotsmotiv*") y resulta una parte esencial de la misma, que la hace avanzar; o puede tener una función de embellecimiento o coloración de un detalle.

Las leyendas a estudiar son sobradamente conocidas: tragedia del Edén (2-3), diluvio (6,1ss), la torre de Babel (11,1ss) y la destrucción de Sodoma (18,19).

A un primer nivel, en las cuatro se explica una transformación, resultado de un movimiento-acción que va de un estado-A a un nuevo estado-B, a través de un conflicto-trama-desenlace. A nivel formal, Westermann los considera narraciones "Schuld-Strafe", pecado-castigo[6]. En una evaluación más amplia, entran en los "rela-

[1] Guillén Torralba, J., "Motivos tópicos en Génesis", en *El Misterio de la Palabra*. Homenaje a L. Alonso Schökel (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

[2] Gunkel, H., *Genesis* (Gottingen 1977) 8.

[3] Thompson, S., *Motif Index of Folk Literature* (Copenhagen-Bloomington 1955-1958) 6 volúmenes.

[4] Irvin, D., *MYTHARION. The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East* (Neukirchen 1978).

[5] Thompson, *o.c.*, p. 415.

[6] Westermann, K., *Arten der Erzählung in der Genesis*, Forschung im Alten Testament (TB 24, Munich 1964) 53.

tos míticos de organización"[7]. Sin embargo, son tantos los motivos que se repiten con la misma o parecida función que la semejanza los colocan más allá de cualquiera de estas divisiones formales.

El punto de arranque fue un motivo donde se funden armónicamente tema y forma: la investigación divina a modo de soliloquio[8]. De 8 monólogos divinos, 6x se encuentran aquí: 3,22:6,3.7: 11,6-7:18,17-19.20-21. Al porcentaje hay que sumar el curioso plural divino y el hecho de que la composición sea idéntica: investigación y sentencia.

Estructura básica de los episodios:

A. Situación paradisíaca.
B. Conflicto: atentado provocado por la hybris.
C. Investigación divina.
D. Desenlace: némesis-castigo: sentencia y ejecución.
E. Genealogías.

I. MOTIVOS QUE FORMAN LA TRAMA

A. *Situación paradisíaca original*

El momento inicial de todos es un tiempo primordial (*Urzeit*) donde reina la armonía y los dioses se entremezclan con los hombres, los visitan y con ellos se entretienen. El mundo humano forma una unidad sin diferencias; esta unidad primordial, "punctum a quo", acaba rompiéndose y dando origen a pueblos organizados y sabedores de la existencia y gravedad de unas leyes: "punctum ad quem".

El movimiento-acción, enmarcado entre ambos puntos, responde, en el sistema de oposiciones, al llamado de "conjunción vs. disyunción"[9], y forma el entramado básico de los relatos míticos de organización[10].

[7] Petersen, D. L., "Genesis 6:1-4. Yahweh and the Organization of the Cosmos": JSOT 13 (1979) 47-64.

[8] Lapointe, R., "The Divine Monologue as a Channel of Revelation": CBQ 32, 1970, p. 161-181. Mackenzie, R., "The Divine Soliloquies in Genesis", CBQ 17, 1955, p. 157-166.

[9] Couffignal, R., "Guides pour l'Eden: approches nouvelles": RTh 80 (1980) 613-627; Jensen, A. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1960).

[10] Clines, D. J. A., "The Significance of the 'Sons of God' episode (Genesis 6:1-4) in the context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11)" JSOT 13, 1979, p. 37. Enciso, J., "Los gigantes en la narración del diluvio": EstB 1 (1942) 543-557, 647-667. Dequeker, L., "La cour celeste de Yahve"; Collectanea Mechliniensia 52 (1967) 131-140.

a) *Gn 2-3:* En *gan 'edem* reina el equilibrio: Dios ha plantado un huerto-jardín, ha formado un ser humano para que lo cuide, le ha proporcionado animales y una esposa. La comunicación entre el espacio divino y el humano es total. Ha recibido de su creador el soplo vital, el dominio y una compañera; además el usufruto de todo el huerto, menos un solo árbol.

b) *Gn 6,1ss:* Dos trazos describen la situación original: la bendición se ha hecho realidad en la multiplicación de los hombres; y, por otra parte, la injerencia de los benê 'Elohîm en el espacio humano, indica que todavía están abiertas las vías de acceso entre dioses y hombres.

c) *11,1ss:* La situación inicial se verbaliza en la *unidad* (4x): de lengua, de decisión y geográfica. Esta unidad forma el marco donde cristaliza la idea de fuerza: "una lengua" significa un imperio unificado y sólido bajo el mando político, moral y religioso de una autoridad potente [11]: el esfuerzo es comunitario, trabajan todos y al unísono. El intento prometeico de llegar al cielo o de encerrarse en su torre frente a los dioses, indica que los límites entre ambos espacios no han sido fijados definitivamente.

d) *Gn 13.18-19:* La ambientación de este relato, perteneciente al subciclo de Lot, al haber sido incluido en la historia de Abrahán, tiene dos comienzos:

1) Cuando Abrahán propone a Lot que escoja lugar donde asentarse, a los ojos de éste la vega del Jordán aparece de regadío, como Egipto, como un *gan Yhwh* (13,10//2.8: Ez 28,13). Lot se asienta en este país maravilloso.

2) En el contexto inmediato, Lot recibe a los huéspedes divinos a la puerta de la ciudad [12], los acompaña a su propia casa y cumple con ellos lo que exige la hospitalidad. La paz se refleja en la comida con los mensajeros divinos o dioses. Nos encontramos en los días mágicos cuando los dioses convivían con los hombres, ante quienes se presentaban de forma desusada [13].

[11] Testa, E., *Genesis I* (Turín-Roma 1968) 433. Fokkelmann, J. P., *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stilistic and Structural Analysis* (Amsterdam 1975) 27; Kikawada, I. M., "The Shape of Genesis 11,1-9", en *Retorical Cristicism,* ed. J. J. Jackson and M. Kessler (Pittsburg 1974) 18-32.

[12] KTU 1,17 V. 6ss.

[13] Irvin, o.c., p. 20. Kraetzschmar, R., "Der Mythus von Sodoms Ende": ZAW 17 (1897) 8-92.

B. *Hybris-conflicto*

Los seres creados no aceptan la subordinación y se rebelan: conflicto provocado por la hybris. Los motivos y su función son homogéneos:

a) *Gn 2-3:*

1) Todo cuanto contiene el huerto es de la pareja; sólo les está vedado el árbol, símbolo de la dependencia, del reconocimiento de su creaturalidad.

2) Hybris: lo quieren todo.

3) La mujer atiende a una propuesta: "ser como dioses", superar su ser de "niños-criaturas". Contempla el fruto mágico, ve que es hermoso: *kî tob* para comer.

4) Conflicto, la decisión: coge la fruta y come, le da a su marido, quien pasivamente acepta y se solidariza.

5) Están convencidos de que han logrado ser como dioses. La hybris ha provocado el intento de autodivinización.

b) *Gn 6,1ss:*

1) La humanidad se ha multiplicado, efecto de la bendición divina.

2) Los benê 'Elohîm intentan reunificar lo separado, el mundo divino y el humano. La hybris se concreta en el movimiento de arriba-abajo, un dominio despótico, por medio de una sexualidad sin limitaciones.

3) El papel de los benê 'Elohîm es un calco del de Eva: ésta ve que el fruto es *kî tob;* los seres divinos ven que las hijas de los hombres son *kî tobot*. Una y otros toman la iniciativa; sus consortes no oponen resistencia [14].

4) Conflicto en la decisión. Pretenden y parecen conseguir, como en el anterior, la inmortalidad para seres humanos, que no tienen derecho a ella.

5) En ambos casos, a la hybris precede una contemplación que provoca a los sentidos: gusto y sexo.

6) Otro aspecto de la hybris es el motivo "nombre", que poseen los nefilîm, una fama equiparable a la inmortalidad, que pretendieron, sin lograrla, los constructores de Babel.

c) *Gn 11,1ss:*

1) La humanidad domina la tierra, el espacio horizontal que les han concedido los dioses.

[14] Eslinger, L., "A contextual Identification of the *bene ha'elohim* and *benoth ha'adam* in Genesis 6:1-4: JSOT 13 (1979) 65-73.

2) Hybris: los hombres no tienen suficiente e intentan llegar al cielo-verticalidad: de nuevo la autodivinización [15].

Otra interpretación válida sería la pretensión humana de encerrarse en su torre-*migdal*, para impedir que los dioses tengan acceso al espacio humano, autoafirmación tan radical como suicida.

3) La hybris se mueve en otra dirección más: los hombres temen perder su unidad-fuerza, temen a la dispersión, que significaría su debilidad. La ciudad-torre representa su fortaleza.

4) Conflicto: una obra revolucionaria y única: alcanzar los cielos desde la llanura (horizontalidad vs. verticalidad) y/o encerrarse en sí mismos, su torre.

5) Conseguir, además, un "nombre". Así arrebatarían a Dios su singularidad, pues es el único que tiene y puede dar "nombre". Con todo ello se apoderan del espacio sagrado o se independizan totalmente, eliminando su miedo a ser dispersados, a ser débiles, a ser humanos. La ciudad-torre garantiza su impermeabilidad y autoafirmación.

d) *Gn 18-19:*

1) Un principio de hybris se detecta ya en la elección que hace Lot: apoderarse del *gan Yhwh* (?).

2) Sodoma, nuevo Edén, recibe a unos mensajeros que investigan la culpabilidad de los nuevos hortelanos (//Adán): porque Dios ha recibido una denuncia (razón ética), o por el ruido que hacen (motivo tradicional) [16].

3) A un primer nivel, la hybris toma forma de violencia sexual (//benê 'Elohîm). Lot evidencia su lealtad, defendiendo a sus huéspedes (//Noé). La culpabilidad de los sodomitas no tiene excusa porque en los huéspedes está siempre Dios.

4) A un segundo nivel, la hybris es un atentado contra la intimidad divina: la casa de Lot. Se parece al intento de los constructores de Babel.

5) A un nivel más profundo, la hybris es una autoafirmación suicida: no pretenden sólo una satisfacción sexual, que encontrarían más naturalmente en las hijas de Lot, sino dejar bien en claro que ellos están por encima de cualquier ley: "Este, que vino aquí como emigrante, quiere alzarse como juez; ¡cuidado! que te vamos a hacer a ti algo peor que a ellos" (19,9). Medio de autoafirmación, la violencia sexual; fruto prohibido, los huéspedes-Dios: paralelismos evidentes con los anteriores. Aquí como en el Edén, Dios se defiende con unos medios mágicos: "abrir los ojos" y "obnubilar": paradoja muy curiosa.

[15] Bost, H., "A propos de Babel comme symbole": ETRel 56 (1981) 419-429.

[16] Cf. *infra*.

C. *Investigación divina*

En todos los episodios la forma literaria es el monólogo de Dios. En dos, con un plural muy curioso; en los que falta, es explicable por el contexto.

a) *Gn 2-3*:

1) Yahvé investiga ya cuando pasea por el jardín; la ausencia de Adán lo pone en guardia, lo llama, detecta su culpa, interroga: sus temores se confirman (3,9ss).

2) En el monólogo del final, constatación objetiva del delito, introducida por la deíctica *hen*: "He aquí que Adán se ha convertido en uno como nosotros..." (v. 22).

4) La actitud subjetiva de temor se funde con la decisión de castigar, sentencia introducida con *w*e*'attâ*: "Ahora bien, que no extienda su mano..." Dios parece temer que el hombre viva eternamente: *l*e *'olam*.

5) La forma plural coloca a Yahvé junto a los seres divinos que forman su corte, sus consejeros (1 Re 22,19-20: Job 1,1ss; Is 6,1ss). Así parece que lo imaginaba el pueblo del Antiguo Testamento [17].

b) *Gn 6,1*:

1) Una forma de investigación con rechazo se ve en la mirada de desengaño de Dios (v. 5).

2) Doble constatación objetiva: en el monólogo (v. 3) y en tercera persona (v. 5).

3) La actitud subjetiva de temor, doble también: desasosiego en el soliloquio: los híbridos por nacer, ¿vivirán eternamente: *l*e *'olam?* (v. 3//3,23). En un segundo monólogo, Dios se arrepiente de haber creado al hombre (v. 7).

4) Como en el episodio anterior, la decisión divina se funde con la actitud de temor subjetiva: "vivirán sólo ciento veinte años" (v. 3), "los exterminaré" (v. 7).

5) Si aceptamos la interpretación del plural de consejo, no puede extrañar el singular en ambos monólogos: Yahvé decide en solitario porque los benê 'Elohîm, sus consejeros, son precisamente los rebeldes. El plural, que los alinearía con el juez, sería un despropósito.

c) *Gn 11,1ss*:

1) Investigación divina con un verbo de movimiento, "bajar", y otro de sentido, "ver" (v. 5).

[17] Von Rad, G., *La Genese* (Ginebra 1968) 55, 148. Uffenheimer, B., "Genesis: A New Approach", en Melanges André Neher (Paris 1975). Festorazzi, F., "I plurali di Gen 1,26:3,22:11,7 e l'intima natura del peccato dei progenitori": BO 5 (1963) 81-86.

2) En un monólogo plural Yahvé constata la situación objetiva. Sentencia con la deíctica *hen* (v. 17//3,22) [18].

3) Va unida a la actitud subjetiva con *w^{e}‘attâ:* la humanidad está construyendo una obra que es sólo el comienzo. Si nadie se lo impide, los hombres se convencerán que son como dioses, lo serán o destronarán a los dioses [19]; o bien se independizarán totalmente de la divinidad.

4) La decisión divina en el monólogo plural (v. 7).

5) Yahvé habla con su consejo sobre su decisión [20].

d) Gn 18-19:

1) La investigación en dos momentos diferentes en el tiempo: al escándalo (griterío o acusación), responde Yahvé "bajando a ver" (v. 21//11,5). Los mensajeros investigan "in situ".

2) Se constata el delito en el monólogo: "su pecado es enorme" (18,20) y en la experiencia de los enviados (19,13).

3) El desasosiego es tópico si admitimos el motivo tradicional del "ruido"; y el temor, si contemplamos el peligro que corren los mensajeros.

4) La decisión va unida a los dos momentos anteriores: amenaza en el monólogo y condena en boca de los enviados.

5) Monólogo en singular. La introducción de Abrahán (18, 17-19) transforma el soliloquio en confidencia al patriarca, que ocupa el lugar de los consejeros. Le comunica la decisión, pero sin tomarle consejo. Curiosamente sí le acepta como intercesor capaz de cambiar la sentencia. El monólogo de 20-21, cuya función es idéntica a la de los anteriores, debería estar en plural, como el de 11,7 (casi su paralelo). El singular se justifica porque Yahvé se ha quedado solo, sus acompañantes han partido hacia Sodoma (18,22).

D. *Castigo-némesis*

Es el resultado y desenlace de la insubordinación por la hybris y origina el motivo final: "distribución de los pueblos y nuevo orden". De ahí su importancia. El pensamiento mítico supone un caos o un desorden a partir del cual los dioses instituyen el orden actual. En los relatos de organización, la aparición de éste va precedida por un castigo o destrucción cósmica (A 1100): el mito re-

[18] Semejanzas formales:

hen	ha'adam	hayâ	k^{e}'aḥad...	w^{e}‘attâ pen
hen	‘am		'eḥad	w^{e}‘attâ lô

[19] Testa, *Genesi*, I, pp. 215-216.

[20] Gunkel lo equipara, pero solamente a 1,26 y 3,22; los considera restos del politeísmo subyacente en la saga, en la que intervenían muchos dioses: *o.c.* p. 95.

trotrae el establecimiento del orden actual a un tiempo primordial o al comienzo del tiempo histórico.

La forma en que se estructura el castigo es idéntica:
— castigo cósmico universal,
— carácter terapéutico del castigo,
— se funden hybris y némesis,
— en la expresión, sátira y sarcasmo.

a) *Gn 2-3:*

El desarrollo de la némesis está bien estructurado: una expresión gancho: "y se les abrieron los ojos" la une con la hybris; castigo en forma espacial: son alejados de la fuente de la vida y condenados a morir. El retorno es imposible porque unos seres mágicos les impiden la entrada.

La sátira roza el sarcasmo desde el primer momento: cuando "se les abren los ojos", en lugar de "ser como dioses", se ven desnudos, se avergüenzan y sienten miedo: sentimientos impropios de seres divinos. En los oráculos, la sátira se completa con el carácter medicinal del castigo: la que se impuso al marido decidiendo, le estará sometida indefinidamente; a la autoafirmación responde la debilidad del dolor; la que intentó ser como dios, queda reducida un mero mamífero, que sobrevive sólo en los hijos [21]. En cuanto a Adán, no sólo no consigue una vida de "dioses", sino una existencia deplorable [22]; quiso ser dueño de todo, ya no posee nada, ni vestidos siquiera; y el mismo "árbol de la vida", antes a su alcance, ahora le está vedado. Quien olvidó su ser de criatura y se alzó a la altura de dioses, se ve alejado de ese Dios amigo y acercado irremisiblemente al polvo-muerte. Con sarcasmo se le recuerda: ¡Hombre, vienes del polvo; vuelve al polvo!

b) *Gn 6,1ss:*

El castigo tiene varios momentos al unir la revolución de los benê 'Elohîm con el diluvio:

1) Los seres divinos no pierden su condición, pero sí sus hijos.

2) La humanidad pervertida por la fusión con lo divino, vuelve al caos-diluvio. Las fuerzas naturales, al servicio del Omnipotente, borran todo hálito de vida.

3) La sátira es brutal: los benê 'Elohîm, parodia satánica de la divinidad, manifiestan su poder tratando despóticamente a los hombres y dejándose arrastrar por el sexo. Toda su grandeza que-

21 Eslinger, *a.c.* p. 68: Hauser, A. J., "Linguistic and Thematic Links between Genesis 4,1-16 and Gen 2-3": "Journal of the Evangelical Theological Society" 23 (1980) 297-305.

22 Steck, O. H., *Die Paradieserzählung* (Neukirchen 1970) 119-129.

da degradada al estar al servicio de la fornicación[23]. Y si ellos o sus hijos fueron los nefilîm, los hombres famosos, con un nombre, ¡vaya fama y vaya hombre![24].

c) Gn 11,1ss:

Sátira perfecta a nivel de temas, formas y palabras[25]. La némesis corresponde a la hybris. La simetría subraya el carácter medicinal del castigo.

1) La humanidad, una y unida, se emplea a fondo en su labor. Dios la contempla y... baja: ¡¡señal de que continúan en la horizontalidad! No han logrado aún el cielo.

2) Al plan prometeico, formulado con: "Ea, vamos: *habâ*", responde irónicamente Dios con otro: "Ea, vamos: *habâ*", que desbarata el proyecto.

3) Los que pretendían una autoafirmación absoluta, cuyo símbolo era la ciudad-torre la tienen que abandonar.

4) Poseían una única lengua, fuerza formidable y terrible, y es confundida por una acción mágica.

5) Querían un nombre famoso e inmortal, y han conseguido un nombre de risa. Sarcasmo clarísimo.

6) Tenían miedo a la dispersión, que los hacía vulnerables y tienen que apechar con su condición de nómadas, en la horizontalidad, que es lo suyo; lo que los dioses les destinaban y no la verticalidad por la que lucharon.

Los profetas abundan en el sarcasmo (Is 14,12-14: Jr 51,25s).

d) Gn 18-19:

Fuego y azufre destruyen "el jardín de Yahvé que era Sodoma" (13,10): fuerzas al servicio del Omnipotente lo reducen todo al caos (//diluvio), al menos a juicio de las hijas de Lot (19,31). La némesis tiene dimensión terapéutica y aspectos satíricos evidentes.

1) En la puerta de la casa, los varones, desde el más grande al más chico, que eran dominantes, ahora andan dando vueltas cegados por una luz mágica: *bassanwerîm*[26], locos e impotentes.

2) Esta ceguera tiene carácter medicinal: quienes no han querido ver a Dios en los huéspedes, sufren la fuerza mágica de la divinidad.

La obnubilación funciona aquí como la "confusión de las lenguas" (Babel) y "se les abrieron los ojos" (Edén). Curiosa y para-

[23] Clines, *a.c.*, p. 27; Kraeling, E., "The Significance and Origin of Gen 6:1-4": JNES, 6 (1947) 193-208.
[24] Petersen, *a.c.*, p. 49.
[25] Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis, I* (Jerusalén 1964) 225. Fokkelmann, *o.c.*, p. 19ss.
[26] Speiser, E. A., *Genesis* (Nueva York 1964) 139.

dójicamente, "los cegados" y "los que no se entienden" se ven tan inválidos y desnudos como aquellos a "quienes se les abrieron los ojos". Más aún: dos castigos apartan a los culpables del origen de la fuerza que quisieron aprovechar en su revolución: Edén y Babel; y, en otros dos, las fuerzas naturales destruyen un orden falseado y antinatural: diluvio y Sodoma.

E. *Disyunción y genealogías*

El "punctum ad quem" está formado por la disyunción (vs. conjunción), la separación de los protagonistas en el espacio, más las genealogías: desenlace final del conflicto. Las genealogías completan el macrogénero: "relatos míticos de organización", redondeando el desenlace con el motivo: "distribución y organización de los pueblos" (A 1600) y funcionan como solución al castigo cósmico mediante otro motivo: "conservación de la vida durante y/o después de una catástrofe" (A 1005).

En los cuatro episodios se da una salida o emigración hacia horizontes nuevos con esperanza de sobrevivir:

— hay dos salidas forzadas: Edén y Babel;

— dos exigidas por la naturaleza del habitáculo: arca y cueva, Noé y Lot.

— Todos ellos se ven constreñidos a conquistar un espacio (teóricamente) vacío.

— Sin duda, esta marcha-conquista respondía a la pregunta: ¿cómo llegaron hasta aquí nuestros antepasados?

A un nivel más profundo se detectan varios elementos del llamado símbolo maternal o de centro, que hacen más semejantes a los episodios: el castigo funciona como parto o salida de un espacio protector a un mundo hostil. Las genealogías se insertan perfectamente en este esquema.

a) *Gn 2-3:* La expulsión del *gan* es dolorosa, salen desnudos, abandonan un seno materno que los albergaba y han de enfrentarse a un ambiente hostil (y natural). Como nacidos, están condenados a morir, pero adquieren la capacidad de engendrar. Sólo fuera del jardín concibe Eva. Su hijo Caín, y sus descendientes (4.1.17-26) con Set, hacen realidad la promesa-etiología de su nombre: mujer-madre primordial (3,20). El mundo acaba ordenado entre cainitas y setitas, dos culturas.

b) *Gn 6,1ss:* Además de la concepción de los híbridos divino-humanos en el principio, hay otros símbolos más: el arca funciona como seno materno, defendiendo a sus criaturas en un mundo acuoso y obscuro. Salen-nacen a un mundo nuevo y, con ellos, renace la esperanza para el hombre y la naturaleza (8,21s). El mo-

tivo: "familia que se libra de un castigo por la justicia del padre" (//Lot, A 1005), se funde con "distribución de pueblos" (A 1600) de donde resulta el mundo dividido en tres ramas: semitas, jafetitas y camitas (10,1-32).

c) *Gn 11,1ss:* La disyunción es motivo estructurante como anticlímax, y en el castigo su función medicinal es obvia: acabar con la unidad de los hombres. Los símbolos de centro son la llanura y la ciudad-torre, que temen abandonar; es como una cavidad protectora y ellos son como incontables hermanos gemelos o siameses, que defienden su cohesión con un pánico infinito a separarse. El nacer es su castigo, pero encierra también la posibilidad de imponerse en todo el mundo, según el mandato divino (1,28:9,7). Esta dispersión da pie al redactor para introducir a *Šem,* el Nombre, y sus descendientes (11,6-32). La sátira cierra el episodio: el Nombre, que pretendían los sublevados, lo consigue el patriarca y además lo transmite a sus hijos, lo que fue imposible a los nefilim.

d) *Gn 18-19:* Del castigo se salva una familia por la hospitalidad heroica del padre (//Noé). Salen de una cueva (//arca), símbolo esencialmente maternal, lugar donde se ha engendrado; salen llevando la vida a un mundo quemado y hostil. La preocupación de las hijas por que no desaparezca la raza del padre, subraya el motivo y su simbología. El nacimiento de Amón y Moab organiza la Transjordania.

II. OTROS MOTIVOS

1. *Motivos maravillosos o mágicos*

En los cuatro relatos aparecen otros motivos mágicos, como es normal en este tipo de literatura[27]; pero lo importante es que su función los asemeja.

1.1: *Seres mágicos*

a) El primer ser formado mágicamente es Adán y su papel es solucionar una carencia. La secuencia es perfecta: "no había *'adam* para cultivar" (2,5c), "Yahvé Elohim formó al *'adam*" (6a), "planta un *gan*" (8a) y "coloca al *'adam* en el huerto para cultivarlo y guardarlo" (v. 15). En Enuma Elis es formado para realizar las tareas de los dioses (ANET 68); Enkidu, para solucionar los problemas que plantea Guilgamés (ANET 74); en Kirta, Ilu forma

[27] Guillén Torralba, J., *a.c.,* p. 112.

un ser mágico[28] para destruir la enfermedad (KTU 1.16 V, 23ss)[29].

b) Eva, formada también de forma maravillosa, soluciona también una carencia (2,18.20-23).

c) Los benê Elohîm son seres divinos del consejo del dios soberano[30], semejante a Kirta[31] y Guilgamés (ANET 73), protagonistas de un intento revolucionario[32]. Se pueden identificar con los nefilim[33].

d) Los visitantes de Sodoma tienen aspectos maravillosos: dioses bajo disfraz humano[34]; su misión es probar hasta dónde llega la hospitalidad o el orgullo de los hombres (Q 1100) y salvar al justo.

1.2: *Animales mágicos*

a) *La serpiente,* (B 1162; D 9500), su misión es, en numerosos mitos, guardar los árboles sagrados, la fuente de la vida o el tesoro escondido[35]. Su misión aquí es probar hasta dónde llega la hybris humana.

b) *El querubín* es la forma semita de la serpiente-guardián. Su función, la misma de los hombres-escorpiones del epos de Guilgamés (ANET 88).

c) *Cuervo y paloma;* animales con misión maravillosa: en el diluvio son mensajeros (con la golondrina, en Guilgamés: ANET 94); en otros relatos los cuervos son guías de marineros[36] y en el ciclo de Elías socorren al profeta (1Re 7,4).

1.3: *Objetos mágicos*

a) *Arboles:* en el huerto hay dos que proporcionan las cualidades distintivas de los dioses: el de la sabiduría y el de la inmortalidad. El árbol, comida de vida, es común en Adapa (ANET 102);

28 Del Olmo Lete, G., *Mitos y Leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 270.

29 Heidel, A., *The Babilonian Genesis* (Londres 1954). Jacobsen, T., "The Eridu Genesis": JBL 100 (1981) 513-529.

30 Cunchillos, J. L., *Cuando los ángeles eran dioses* (Salamanca 1976) 139-147. Childs, *o.c.*, p. 49ss., cf. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im A.T. Pha sen der Entmythisierung im A.T.* (BWANT 17, Sutugart 1973).

31 Del Olmo, *o.c.*, p. 277.

32 Gaster, T. M., *Mito, Leyenda y Costumbre en el libro del Génesis* (Barcelona 1973) 108: un paralelo hitita.

33 Testa, I., p. 158. Rick, M., "The Sons of God (Genesis 6:1-4)": Restoration Quarterly 23 (1980) 218-224.

34 Casos semejantes en KTU 1,17 V. 6ss: Hch 14,11; 28,1-6; cf. Irving, *o.c.*, 97s.

35 Gaster, *o.c.*, 51-52. Cf. Jaroš, K., Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3: ZAW 92 (1980) 204-215.

36 Gaster, *o.c.*, 170.

en Ugarit, Anat promete al protagonista comer con Baal y alcanzar la inmortalidad (KTU 1.17 Iv, 26ss); en Guilgamés, la planta de la vida (ANET 96), también en leyendas egipcias y asirias [37]. Este alimento está prohibido a los mortales porque quien come el pan de otro, entra en comunión con él (C 2110.2410).

El segundo árbol, que en teoría debía ser de muerte (por el sistema de oposiciones) [38], proporciona otro don mágico: la sabiduría total. Equivale a poseer "las tablillas del destino" (ANET 67), alcanzar la adultez (C 621; J 165); es semejante al árbol *kiškanu*, protegido por el dios de la muerte [39].

b) *Los vestidos*, obra de un Dios compasivo, son de piel (3,21) y no los frágiles hechos por los mortales (3,7). Esta nueva piel, de origen maravilloso [40] los prepara para la nueva existencia, como a Enkidu (ANET 77).

c) *La espada que se mueve* (cf. Jue 3,22; Nah 3,3), símbolo de la tempestad, en manos de seres alados que defienden una entrada sagrada (ANEP 651) o como objeto independiente [41]. Su función es idéntica a la de un querubín.

d) *El arca-nave*, cuya misión es salvar al justo de una inundación. Nave mágica porque el castigo lo es. Dios mismo la dirige (6,11ss; el susurro divino en ANET 44). Otra barca célebre es la de Deucalión que cumple el mismo oficio [42].

e) *La torre* tiene su paralelo en la historia de Helal, hijo de la Aurora que quiso escalar el cielo y sentarse junto a los dioses, equipararse a Elyón y fue fulminado (Is 14,12s). Otros ejemplos entre los hititas [43] y la leyenda griega de los gigantes Otos y Efialtes.

f) Por el contexto quizá haya de considerarse mágico el material para construir la torre (11,3) por ser los utilizados por los dioses en la construcción de Babilonia (ANET 68; KTU 1,4 IV, 61) [44].

g) *Soar*, la pequeña, ni formada ni construida, sino sencillamente encontrada por Lot y medio de salvación para él y sus hijas.

h) *Arco iris:* Lo relacionan con el arco de un héroe (A 7911), el de Marduk, suspendido por éste tras vencer a Tiamat (ANET 69).

37 Gaster, *o.c.*, p. 49s. Cf. Veeker, R. A., "Gilgamesh and the Magic Plant": BA 44 (1981) 199-206.
38 Sic Frazer, *o.c.*, p. 28s.
39 Testa, I., 59s. — 40 *Ibidem*, p. 314.
41 Tiglat Piléser I funde una espada de bronce, que coloca sobre las ruinas de una ciudad castigada, indicando la prohibición de que sea reedificada; Testa I., p. 93.
42 Gaster, *o.c.*, p. 114-124.
43 Frazer, *o.c.*, p. 145s. Más paralelos, Testa I., p. 167-170.
44 Gaster, *o.c.*, p. 176; ANET 121s.

Su función, recordar a Dios su promesa, como la de los monstruos convertidos en estatuas por Marduk (ANET 502).

1.4: *Acciones mágicas*

a) Abrir los ojos, efecto mágico de la fruta maravillosa, y no la muerte, como era de esperar.

b) Confusión de la lengua única, causa mágica de la dispersión; provoca el desenlace.

c) Obnubilación mágica, obra de los mensajeros divinos. Quedan ciegos como Tiresias después de ver desnuda a Afrodita.

d) La mano divina que cierra la puerta, al entrar Noé en el arca (7,17) y en casa de Lot (19,10).

1.5: *Semejanzas en su función*

a) Solucionan una carencia (D 800) o llenan un hueco primordial: Adán, para cuidar el huerto; Eva, su compañera; el árbol de la vida para que no envejezcan los servidores y los vestidos de piel para la nueva vida.

b) Solucionan carencias inducidas por la trama: el cuervo y la paloma (carencia de información), el querubín y la espada (de puerta y además es recordatorio) y el arco iris (recordatorio).

c) Inducen el desenlace: el arca y Soar, construida una y encontrada la otra, salvando al justo y a los suyos (R 130). La confusión de lenguas y la obnubilación representan dos casos de "deux ex machina", que ponen fin a dos atentados contra Dios (R 451).

d) Provocan la hybris: el árbol de la sabiduría y las hijas de los hombres, los mensajeros sirven de cebo. La serpiente verbaliza la provocación; la torre materializa el desafío[45].

2. *Motivos relacionados con la hybris*

2.1: *Romper barreras*

Acción humana esencial en estos relatos de organización. No va necesariamente unida a la hybris. Para Westermann es motivo mítico[46].

a) *Gn 2-3:* Límites marcados (2,16s), conocidos (3,3), malinterpretados por la serpiente (3,4s): el árbol del conocimiento mágico. Prohibición en forma apodíctica bajo pena de muerte. La pareja se salta los límites y se apodera de lo que pertenece exclusivamente a Dios (3,6s). Se reconoce el delito (3,22).

45 Caquot, A., *Rephäim*: DBS (1981) 354.
46 Westermann, *o.c.*, p. 55.

b) *Gn 6,1ss:* No hay mandato previo, pero es evidente que los benê 'Elohîm han penetrado en el mundo humano rompiendo fronteras [47]. Pero con éxito efímero, al ser reducidos a mortales los frutos de la unión [48]. Se saltan asimismo la barrera de la monogamia, impuesta por Dios (2,22-24, conculcada ya por Lamec, 4,19) y el privilegio divino de otorgar esposa (2,22): los benê 'Elohîm eligen varias y a su gusto.

c) *Gn 11,1ss:* "Yahvé se encuentra frente a una inesperada concentración de poder, con una revolución que pretende la subversión del orden cósmico que él mismo creó" [49]. Por una obra técnica pretenden alcanzar el cielo y conseguir un "nombre" presunción prometeica y blasfema, al querer sustituir al único Nombre [50].

d) *Gn 18-19:* Hay dos lecturas posibles. En una, tradicional-mítica, se trataría de una revolución de los súbditos contra su señor. Ese sería el valor de *ṣeʻaqâ* [51]. Irvin respalda esta lectura. Concluye que el único significado correcto gramaticalmente es el "vocerío" que la ciudad y sus habitantes hacen [52]. Para von Rad, *zᵉ ʻaqâ* (equivalente a *ṣᵉ ʻaqâ*) es un vocablo jurídico para indicar la llamada de auxilio de quien ha visto su derecho lesionado [53]. Se trataría de una denuncia contra Sodoma. Las barreras rotas serían éticas. En la redacción actual se impone esta segunda lectura.

También la casa de Lot representa una barrera, que los sodomitas quieren romper, límites físicos y morales, cuando se consideran superiores a toda norma. De la comparación con un relato hitita, se trata de un intento execrable: violar a la misma divinidad [54]. Efectivamente, Yahvé aparece como sujeto del discurso y la acción (19,17.31) [55].

Paralelismos evidentes:

— Eva y Adán quieren ser como dioses, los de Babel conseguir nombre, fama, inmortalidad y los de Sodoma se consideran por encima de cualquier ley.

— Eva y Adán actúan como los de Babel, movidos por la hybris-soberbia.

47 Petersen, *a.c.*, p. 58; Clark, W. M., "The Flood and the Structure of the Pre-Patriarchal History": ZAW 83 (1971) 184-211.
48 Clines, *a.c.*, p. 36; Cooke, G.: "The Sons of (the) God(s)": ZAW 76 (1964) 22-47.
49 Fokkelmann, *o.c.*, p. 27.
50 Testa, I., p. 435.
51 Testa, *Genesi II*, p. 36.
52 Irvin, *o.c.*, p. 20s.
53 Rad, *o.c.*, p. 212s.
54 Irvin, *o.c.*, p. 66.
55 Rad, *o.c.*, p. 219.

— Los benê 'Elohîm, como los sodomitas, movidos por el sexo, no respetan unos límites cósmicos.

2.2: *Pruebas o test*

Los de confianza (H 200) y obediencia (H 900) asemejan a Adán-Eva con los yernos y la mujer de Lot. Las de reconocimiento (H 0-199) relacionan a Eva con los sodomitas porque ni una ni otros ven quién se esconde tras la serpiente y los mensajeros.

2.3: *Tabúes*

Son numerosos, temática y funcionalmente parecidos, asemejando a las estructuras.

1) Tabú de relación con el mundo divino: acceso al árbol, matrimonios desiguales, intento de alcanzar el cielo y pretender violar a los huéspedes sagrados. Probablemente exista también en la prohibición de relacionarse con la serpiente, un ser mágico.

2) Tabúes sexuales: existe un transfondo sexual en el "conocer el bien y el mal [56], la desnudez del Edén, de Noé y de Lot" (implícita). Ofensa sexual contra Noé y Lot por sus hijos. Tabú es el trato sexual incestuoso de las hijas de Lot; con más razón el intento de violencia carnal de los sodomitas: ambos son castigados con la muerte (Q 253). El peor de todos está en los matrimonios por violencia (?) de los benê 'Elohîm [57].

3) El tabú de comida está en el Edén y, aunque de forma accesoria, al final del diluvio (9,4).

2.4: *El ruido (A 1003)*

En la mítica de Atrahasis es el motivo desencadenante del castigo cósmico: los hombres se han multiplicado prodigiosamente y con el ruido no dejan dormir a los dioses; éstos deciden destruir a la humanidad y controlar su población (ANET 104s). Posiblemente el mismo motivo en Erra y Enuma Elis [58].

a) *Gn 6,1ss:* El aumento de población no va seguido de ruido, sin embargo Clines cree descubrir huellas del mismo en el hapax: *bsgm* [59].

b) *Gn 10,1ss:* Se acumulan verbos y sustantivos de locución: hablar, lengua, dijeron, etc. Lo que se multiplica por el número de

[56] Cf. Enkidu y la ramera, ANET, 77; Coppens, J., *La connaissance du bien et du mal et le peché du Paradis. Contribution a l'interpretation de Genese II-III.* ALBO Ser II 3 (1948).

[57] Clines, *o.c.*, 46.

[58] Irvin, *o.c.*, p. 21; Frymer-Kenski, T., "The Atrahasis Epic and its Significance for Our Understanding of Gen 1-9": BA 40 (1977) 147-155; Oden, R., "Divine aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11": ZAW 93 (1981) 197-216.

[59] Clines, *o.c.*, p. 48.

interlocutores y además reunidos en un solo lugar. Todo ello *despierta,* la curiosidad al menos, de Dios.

c) *Gn 18-19:* Irvin estudia los sufijos de los sustantivos que tienen relación con el ruido: *z'qt,* el que hace Sodoma y Gomorra (18,20). En cuanto a *s'qth*: "su grito" (de la ciudad, 18,21), y "sus gritos: *ṣ'qtm*" (19,13), los sufijos no son genitivos objetivos: acusaciones contra, sino genitivos subjetivos: el griterío que arman los habitantes de la ciudad[60]. No se descarta este motivo en el origen de la tradición.

3. *Motivos relacionados con la némesis*

3.1: *Ruptura de intimidad*

Ya von Rad aludía a rupturas en estos cp[61] y recientemente Coats intentaba una lectura de Gn en esta clave[62]. La ruptura es una forma de castigo, que deshace la paz paradisíaca, generalmente en forma de ruptura familiar (P 200). Este motivo da a la némesis una dimensión personalista, ya que afecta al castigado en su condición de "ser en relación" y lo condena a la soledad-esterilidad.

a) *Gn 2-3:* La soledad inicial de Adán y su matrimonio son claves; y lo mismo la atracción sexual y la identificación con Eva. El delito rompe estos lazos y el hombre saborea la indefensión de la soledad. La ruptura adquiere otras dimensiones: abarca a los animales (representados en la serpiente), al mundo-suelo, que se convierte en un erial, y a las relaciones de intimidad entre el Creador y sus criaturas.

b) *Gn 6,1ss:* Comienza con una ruptura de la paz familiar: matrimonios violentos entre desiguales (T 1216). En el desarrollo, el protagonista es una familia que se salva por la justicia del padre: retorna la paz familiar, pero a la inversa del Edén. Noé funciona como el anti-Adán. La ruptura viene provocada por la embriaguez y da entrada a la maldición de Cam y la condena del mismo a ser servidor de sus hermanos.

c) *Gn 11,1ss:* El protagonista es la humanidad y la ruptura alcanza su mayor profundidad: todos contra todos. El individuo, al no poderse entender con su prójimo, está condenado a la aniquilación. La ruptura es el castigo divino, de ahí su rigor y amplitud.

[60] Irvin, *o.c.*, p. 20s.

[61] Rad, *o.c.*, p. 86ss.

[62] Coats, G. W., "Strife and Reconciliation: Themes of a biblical theology in the Book of Genesis": Horizons in Biblical Theology, Pittsburg, 2 (1980) 15-37.

d) *Gn 18-19:* El subciclo de Lot comienza con una ruptura familiar ("separación de ancestros") [63]: se separa del bendito y lo sitúa en un ambiente de peligro. En la crisis, sus yernos y su esposa perecen, desaparición indispensable para introducir la manipulación del justo (//Noé).

3.2: *Motivos personales*

Aunamos en un solo apartado dos motivos: "el sabio y el loco" y "cambio de fortuna", ya que se funden continuamente.

1. *El sabio y el loco: carácter de los protagonistas*

a) Audaces en su insensatez son Eva, que ve la fruta y la toma; los benê 'Elohîm que ven a las hijas de los hombres y escogen esposas; Lot, que ve la vega del Jordán y la elige; los de Babel que se animan; las hijas de Lot que también lo hacen, y los varones de Sodoma que se atreven a exigir la entrega de los mensajeros.

b) Contrapunto a los audaces son los pasivos: Adán, las hijas de los hombres, la mujer y los yernos de Lot y el mismo Lot frente a sus hijas.

c) Son observadores: Eva, benê 'Elohîm y Lot. Puro sexo: benê 'Elohîm y sodomitas. Desconfiados: Eva, que no cree en lo dicho por Dios; los yernos de Lot, que suponen que todo es una broma; y la mujer de Lot, que desobedece a una orden, que le parece absurda. Curiosos son Cam y la mujer de Lot. Ebrios: Noé y Lot.

2. *Cambio de fortuna*

Motivo frecuente en este tipo de literatura al fomentar la sátira y la burla: el fracaso de los sabios y poderosos. En la misma línea está la preferencia por el no primogénito, una constante de la elección en el AT [64].

a) El listo y audaz se equivoca en su elección: Eva yerra al inclinarse por la versión de la serpiente; y Adán, el sabio, por seguir a su mujer. Los benê 'Elohîm, al escoger esposas-hijas de los humanos. Los constructores de la ciudad toman una decisión que les conduce a lo que más temen. Lot cree elegir lo mejor; pero, al darle la espalda al bendito, se mete en una trampa. Los de Sodoma prefieren a los mensajeros, rechazando a las hijas de Lot. Todos acarrean sobre sí el castigo.

Tres episodios repiten una constante: no se debe elegir por lo que entra por los ojos: Eva, benê 'Elohîm y Lot.

[63] Guillén Torralba, J., "Motivos tópicos en Génesis", en *El Misterio de la Palabra,* Hom. a L. Alonso Schökel (Madrid 1983), pp. 106-107.
[64] Guillén Torralba, J., *La fuerza oculta de Dios. La Elección en el A.T.* (Valencia-Córdoba 1983) 310-320.

b) El sabio-audaz es objeto de risa, el soberbio es humillado. Motivo a la par folklórico y teológico[65]: la serpiente, la más sabia de los animales se convierte en la más maldita de todos (3,1.14), se arrastra sin patas (!) y se alimenta de polvo-muerte. El hortelano feliz pasa a ser un jornalero sin nada, sujeto a un trabajo improductivo. Eva, la dominante, acaba siendo dominada. Los benê 'Elohîm, puro sexo, condenan a muerte a sus descendientes. Los de Babel, que pretendían un nombre famoso, consiguen uno de burla y son condenados a lo que más temían. Lot, que creyó salir ganando, corre un horrendo peligro. Los de Sodoma, que intentan forzar la puerta, andan obnubilados sin encontrarla. Finalmente, lo que era un jardín de Yahvé, es ahora un campo de muerte.

3.3: *Castigo limitado. Muerte-sobrevivencia*

En todos los episodios el castigo se resuelve en una destrucción, si exceptuamos Babel. En los tres restantes la preocupación por la vida, incluso a nivel verbal, los hace muy semejantes[66].

a) *Gn 2-3:* Vida y muerte son los parámetros obligados. Yahvé Elohim sopla y el ser de barro se convierte en ser vivo (2,7), a cuyo alcance está el árbol de la vida (v. 9); todo ser vivo recibe un nombre (v. 19). El más sabio de los seres vivos subhumanos tienta (3,1). El castigo anunciado (2,17) y decidido es la muerte (3,19), que toma la forma de impedir el acceso al árbol de la vida (3,22). Paradójicamente el nombre que Adán da a su mujer es "vida" (3,20).

b) *Gn 6,1ss:* La sublevación de los benê 'Elohîm es castigada con la muerte y se concreta: "vivirá ciento veinte años" (6,3). Yahvé es el único que posee y controla el "espíritu"[67]. Noé y su familia escapan del castigo cósmico. Dios mismo se preocupa por la conservación de la vida (6,19-20:7,3.14.21-23); la vida brota del arca (8,19) y, en un monólogo, Dios opta decidida y definitivamente por la vida, con referencias claras a los dos episodios anteriores: "no maldeciré más a la tierra... no castigaré más a los seres vivos" (8,21-22: cf. 3,17:6,5).

La continuación abunda en el mismo motivo: dominio de la vida sobre la muerte: bendice a todos los hombres (9,1//1,28); se restablecen las relaciones rotas con los animales (9,2//1,30:2,19-20);

[65] Aqhat es castigado por su altanería en el trato con la diosa Anat: KTU 1.17 VI, 16ss; leyenda hitita en Irvin, *o.c.*, p. 66.

[66] Incluso en Babel hay una preocupación por la sobrevivencia: la construcción de la ciudad, con su obligada zigurat, garantiza a la dinastía que la construye. Guilgamés, tan preocupado por su sobrevivencia, construye también con ese fin: ANET 48.73.97.

[67] Childs, B. S., *Myth and Reality in the Old Testament* (Londres 1968) 57.

pacta una alianza con la vida, que impedirá una nueva destrucción (9,10-11) y Dios mismo se impone un recordario (9,12-17).

c) *Gn 18-19:* El binomio vida-muerte es eje de la secuencia: Abrahán intercede por la vida de Sodoma (18,23-32); Lot se salvará por su hospitalidad[68], porque "ha encontrado gracia a los ojos de Yahvé" (19,19//6,8) y/o porque Dios se acuerda de Abrahán (19,29//8,1). Ya en Sodoma, los mensajeros quieren salvar a toda la familia (19,12s). Morirán los desconfiados y la desobediente. Lot pide sobrevivir y que Soar no sea destruida. La escena del castigo es paralela al diluvio y, en un momento del desarrollo del relato, se entendió como una calamidad mundial. Sin embargo, se impone la vida (por un incesto, A 1006), la preocupación por que no desaparezca la vida domina la última parte del episodio.

3.4: *Explicación del presente y ordenación del futuro*

Son dos motivos de las relatos míticos de organización. Repetidos en nuestras secuencias:

1. *Explican el presente:*

a) Las etiologías: la condición maldita de la serpiente (3,14) y la de Cam (9,25), semejantes a nivel verbal. La situación de la mujer casada y del jornalero (3,16.17-19); el origen de los cananeos (9,25) y de amonitas y moabitas (9,30ss); de los nefilim y de su desaparición (6,2ss); la multiplicidad de lenguas y el origen de Babel (11,1ss); el arco iris (9,12ss), el Mar Muerto (19,24ss), las formaciones salitrosas de su entorno (19,26) y la aridez de la tierra-suelo (3,17).

b) Origen de los oficios y adquisición de cultura (motivo P): alfarero (2,7), hortelano (2,15ss), jornalero (3,17ss), sastre (3,21), constructor de naves (6,14ss), agricultor (8,22), ganadero (2,18ss: 9,2s); viñador-vinatero (9,20), albañiles (11,3s) El que enseña y, a veces ejecuta, es el mismo Dios. También tenemos al "sabio" que conoce el nombre de los animales y su grado de pureza (2,19s:7,2ss).

2. *Ordenan el futuro:*

a) Los decretos divinos: destino de la humanidad tras el pecado (3,16ss) y en el nuevo cosmos (9,3ss), en un entramado perfecto incluso a nivel verbal. Semejantes son las palabras del compromiso, que cierran el episodio (9,9ss).

b) Oráculos: lucha entre la dinastía, Israel o la humanidad y la serpiente (3,15), la condena a muerte (3,19:6,3), la sucesión de las estaciones (8,21s), las relaciones hombre y animal (9,1ss), las

68 Gaster, *o.c.*, p. 204s.

relaciones históricas entre pueblos (9,25ss), el destino de la humanidad (11,6s) y la decisión de castigar (9,12s).

c) En forma de soliloquios divinos: en Edén (3,22s), antes del diluvio (6,5s.12), Babel (11,6s) y Sodoma (18,20s). Dios decide el futuro.

Dios como motivo: Las características con que en estos episodios se configura a la divinidad, los hacen aún más parecidos:

1) Juez compasivo:
Expulsa a la pareja del Edén, pero les fabrica vestidos resistentes.
Planifica la construcción del arca.
Concede a Lot y a sus hijas la salvación de Soar.
En 6,8 y 19,19 se da la misma razón: "encontrar gracia".

2) "Se acuerda" de un hombre justo en orden a salvar (8,1: 19,29).

3) Acepta el sacrificio (8,20ss), que le agrada y aplaca, y la oración de Abrahán (18,23ss).

4) Consulta a su consejo (3,22: 11,6s) o se confía a un amigo (6,13ss: 18,17ss).

5) Se cerciora del conflicto-sublevación personalmente (3,9ss: 11,5s: 18,20s) o por sus enviados (19,1ss).

6) Es vulnerable: en los cuatro episodios se les sublevan sus criaturas.

7) Parece tener miedo (así, al menos, lo dice la serpiente) (3,4), de que los hombres vivan eternamente (3,22: 6,3), de que alcancen el cielo (11,6s) o de que violen a sus mensajeros (19,9).

8) Es celoso de sus prerrogativas: está alerta ante cualquier usurpación debida a la ambición del hombre[69]: así en el Edén, en Babel y en el caso de los benê 'Elohîm, cuando pretendieron la inmortalidad; y en Sodoma, cuando se arrogaron la supremacía sobre cualquier ley.

9) Para defenderse, acude a medios mágicos: querubín y espada de fuego (3,24), confundiendo las lenguas (11,7) y obnubilando (19,11). El arca no deja de ser un objeto mágico para salvar (6,14ss).

III. ADECUACIONES YAHVISTAS

La mano del redactor es evidente ya que ha puesto al servicio de su ideología religiosa estos motivos, comunes en cuentos y le-

[69] *Ibidem*, p. 51.

yendas. Es un sumando más que estructura la secuencia interna de los episodios y sus interrelaciones.

1) *El Nombre*

Es una constante: se encuentra por primera vez en la historia de los cainitas: ciudad a la que da nombre (4,17); los nefilim lo poseían (6,4), los de Babel lo pretenden (11,9). Es la línea maldita, porque sólo Yahvé puede hacerse un nombre o hacer grande o famoso su nombre (2 Sm 7,23: Is 63,12.14: Jr 32,20). Lo otorga, en claro sarcasmo y burla, al epónimo Šem y, de forma absoluta y sublime, se lo promete a Abrahán (12,2). Así responde Yahvé a la pretensión prometeica [70].

2) *Tabúes transformados*

Un tabú de comida (o sexual) se convierte en prueba de confianza y obediencia (Gn 2-3); otro sexual, relaciones entre desiguales (6,1ss) se encuadra en la ley de la endogamia; otro, también sexual, pretensiones de los sodomitas (19,1ss), adquiere fuerza nómica: respeto por la ley de la hospitalidad. Un tabú de fronteras cósmico-religiosas (11,1ss) sirve para dejar en claro que Yahvé siempre impone su voluntad; aquí, la de extenderse y dominar la tierra.

3) *Duplicados*

a) La embriaguez de Lot y Noé sirve al mismo fin: presentar a los epónimos de los vecinos del Israel histórico.

b) La doble maldición: a la serpiente y a Cam, tienen idéntico objetivo: un final feliz para la dinastía y para Israel, y el sometimiento de los cananeos.

c) Existe una relación íntima entre el final del primer episodio y el diluvio, 3,17: maldición de la tierra es abrogada por 8,31; las relaciones con el mundo animal se recomponen: 9,2-5 rehace la situación de 2,19s. Así el cosmos vuelve a convertirse en un paraíso, gracias a la rectitud de Noé, el hombre nuevo.

IV. SEMEJANZAS Y PARALELISMOS

1. Semejanzas incluso a nivel verbal, de construcción sintáctica y curiosas coincidencias. Así,

a) El verbo *ḥimtir:* hace llover se lee sólo 3x en Gn, y todos en nuestros relatos (2,5:7,4:19,24).

[70] Jenkins, A. K., "A Great Name: Gen 12,2 and the Editing of the Pentateuch": JSOT 10 (1978) 41-57.

b) "Cerrar la puerta": *sgr*", acción divina en el episodio del arca, y de los mensajeros en casa de Lot (19,10): para salvar al justo y su familia.

c) "Extendió la mano y metió dentro", repetida en 8,9: Noé coge la paloma, y en 19,10: los mensajeros a Lot.

d) "Encuentran gracia ante Yahvé": Noé (6,8) y Lot (19,19.21).

e) Yahvé "se acuerda" de Noé (8,1) y Abrahán (19,29).

f) Semejanzas entre el soliloquio en el Edén y Babel, ya analizadas (3,22:11,6).

g) Parecido en tres etiologías: Eva (3,20), Babel (11,19) y Soar (19,22).

2. Paralelismos:

Adán-Noé-Lot: tendrán descendencia después de haberlo perdido todo y estar a punto de perecer.

Noé-Lot: salvan vicariamente a sus familias, son deshonrados por sus hijos en estado de embriaguez. Ambos encuentran gracia a los ojos de Dios.

Noé-Abrahán en la leyenda de Lot: Dios tiene confidencias con ambos acerca de lo que va a suceder. Se acuerda de ambos y actúa misericordiosamente.

Motivos	Gn 2-3	Gn 6,1ss
Situación paradisíaca	gan 'Eden	
	intimidad con Dios	
	Posibilidad acceso	Posibilidad acceso al espacio humano
	árboles mágicos	
Hybris	Lo quieren todo	Reunificar los espacios por medio del sexo
	autodivinización	autodivinización
	ver fruto	ver hijas de los h.
	bueno de comer	buenas para espos.
	Atentado	Atentado
	singularidad divina —sabiduría	singularidad divina —inmortalidad
	Consorte pasivo	Consortes pasivos
	Por encima de la ley	(¿Hay ley anter.?)
	¿Lo logran?	¿Lo han logrado? Los nefilim poseían el nombre
Némesis	Se les abren los ojos	
	se ven desnudos	
	impotencia	
	No sea que viva para siempre	No vivirá para siempre
	Medios mágicos para que no vuelvan a entrar	
Investigación divina	Paseo por el jardín	Mirada de desaprobación
	Constata delito con *hen*	Constata delito
	Temor con *weʿattâ*	Temor
	y viva para siempre	y vivan para siempre
Disyunción	Salida expulsión	Salida exigida
	a un mundo vacío	a un mundo desolado
Seno materno	Huerto-Edén	Arca
	Concepción Caín	Descendencia Sem
	Genealogías	Genealogías
Castigo	Morirán	morirán
	indeterminado	a los 120 años
		destrucción agua
Rupturas	familiar	familiar (Cam)
Sobreviven	Eva-madre-Caín	Noé-hijos
debido a		justicia del padre
		Noé encuentra gracia

Gn 10,1ss	Gn 18-19
	gan Yhwh intimidad con huéspedes
Posibilidad de acceso al cielo Lo quieren todo	Posibilidad acceso a los mensajeros
	Imponerse por encima de toda ley
autodivinización	ver la vega del Jordán era como un jardín
Atentado singularidad divina nombre-inmortal. intimidad-cielos	Atentado intimidad-hogar
Por encima de la ley de dominar la tierra No lo logran	Por encima de cualquier ley No lo logran
Confusión de lenguas impide la construcc. impotencia	Ceguera que impide el acesso a la casa impotencia
Medios mágicos para que no consigan alcanzar el cielo	Medios mágicos para que no entren
Baja a ver	Baja a ver
Constata delito con *hen*	Constata delito
Temor con w^{e}ʿattâ	¿Temor?
Salida expulsión a un mundo vacío ¿torre? ¿llanura?	Salida exigida a un mundo desolado Cueva Amón-Moab
Genealogías	
universal	destrucción fuego familiar Amonitas y Moabitas justicia del padre Lot encuentra gracia

Motivos	Gn 2-3	Gn 6,1ss
Protagonistas		
activos	Eva	benê 'Elohîm
pasivos	Adán	hijas de los hombres
ven y eligen	Eva-fruta	benê 'El. hijas
curiosos		Cam
ebrios		Noé
puro sexo		benê 'Elohîm
desconfiados	Eva	
Dios compasivo	fabrica vestidos resistentes	planifica arca
se acuerda de		Noé
acepta		el sacrificio de Noé
cierra la puerta		del arca, personal
consulta	a su corte	
se confía		a su amigo Noé
Tabúes de acceso a lo prohibido	árbol	matrimonio desigual
sexuales	conocimiento carnal	violencia sexual
		cohabitación antin.
	desnudez	desnudez de Noé
de comida	fruto	sangre
Magia de defensa	querubín y espada	
Maldiciones	Eva	
Decretos	destino del hombre	destino del hombre
Oráculos	lucha con la serpiente	relación con animal
	condena a muerte	

Gn 10,1ss	Gn 18-19
constructores	varones de Sodoma
	yernos-mujer de Lot
	Lot-vega del Jordán
	Mujer de Lot
	Lot
	Sodomitas
	yernos de Lot
	concede salvación
	de Soar
	Abrahán
	la mediación por Sod.
	de la casa: mensajeros
a su corte	a su amigo Abrahán
espacio divino	casa-huéspedes
	violencia sexual
	cohabitación antinatural
	desnudez de Lot (?)
confusión	obnubilación
destino de la human.	destrucción

JUAN GUILLÉN TORRALBA

THE BIBLICAL TEXTS FROM K'AI FENG FU AND THEIR MANUSCRIPT TRADITION *

1. First of all I should like to express my deep appreciation at being invited to contribute to Dr. Díez Macho's Festschrift, whose monumental work on manuscripts has permanently enriched the field of Biblical studies.

The Jewish Community at KFF in Honan province of China (Zin, al-Ṣin) claimed to go back to the days of the Han dynasty, which ruled roughly from 200 B.C. to 200 A.D. At one time it was rich and influential participating in the silk trade to Europe via long and dangerous routes, and yet no old Hebrew source speaks about KFF. Sir Aurel Stein found a Judeo-Persian manuscript written on Chinese paper at Dandan Uiliq in 1901. Actually the colophons in the KFF quartos are usually Persian written in Hebrew characters. Paul Pelliot found a sheet of *seliḥot* (lit. prayers for forgiveness) on paper at Tung-huang in 1908. Both are ascribed to the 8th-9th century. De Leslie suggests[1] a Sung date (i.e. 960-) for the KFF community[2]. It was then a sensation of the seventeenth century, when a member of the KFF Jewish community, Ai T'ien, visited a missionary in Peking, Matteo Ricci, in 1605.

2. The community no longer exists. Wich ones of their literary treasures have survived? — There were thirteen Torah scrolls (in 1462 two had come from Ningo Po) in KFF, judging by the first three I am going to mention presently written largely on thick white sheep leather, mostly having 49 lines per column (i.e. 7 × 7, whereas number symbolism in Torah scrolls is elsewhere very rare). The scrolls were read with the scroll standing up, not lying down, and with the reader wearing a transparent veil over his face (Gozani) and a blue cap on his head. Not all the scrolls are still traceable. There are one each in Oxford, Cambridge, London (British Library

* Abbreviations used: A = copyist (Sidra Bere'shit); B = copyist 2 (Lekh Lekha); BA = Ben Asher; BN = Ben Naphtali; C = copyist 3 (Hayye Sarah); CS = Cambridge scroll (Heb. no. *dalet*); DSS = Dead Sea Scrolls; Gen.R. = Midrash Genesis Rabba, ed. Theodor-Albeck. Berlin 1912f. (reprint Jerus., 1965); KFF = K'ai Feng Fu; LS = London scroll (Heb. no. *bet*); MT = Masoretic text; OS = Oxford scroll; 4° = Cincinnati quarto size manuscripts.

1 D. D. Leslie, The survival of the Chinese Jews. Leiden, 1972, p. 22.

2 Immigration partly from Khorasan and Persia; sic Gaubil in 1725.

and perhaps two in the London Mission Society), the Hebrew University in Jerusalem, New York (the Jewish Theological Seminary; the New York Public Library had one on loan) and in Vienna. Hebrew Union College in Cincinnati negotiated about one scroll, but that fell threw. Like the Ontario Museum it has only got a Chinese Torah case. One more scroll was recently discovered in the Bridwell Library, Dallas, Texas[3]. There was also a library of quartos bound in green silk. Almost all the quartos (but for five pages from Genesis and one page of the New Year prayers in Toronto and a liturgical section in Manchester) were acquired by Hebrew Union College. In Cincinnati I described some 2,000 manuscripts, among them the quartos, 57 of them. They are divided into 53 parashiyyoth. Some of them are dated 1619-26. Some of them still show traces of water damage, apparently due to the flooding by the Yellow River in 1642, when more than 100,000 human beings are said to have perished. None of the quartos are from Yemen, none are older than the 17th century. The same seems on the whole to apply to the scrolls, at least the three at Oxford, Cambridge and London we have examined.

3. A great deal has been written about the KFF community. And yet, two things are astonishing *a*) that no detailed examination of the texts should have been made. With Dr. D. Weisberg I hope to edit those texts; *b*) that it has not been recognised so far that the quartos were divided. e.g. in Cincinnati we have the parashiyyoth no. 1 (Bere'shith), no. 3 (Lekh Lekha), no. 5 (Ḥayyē Sarah), not nos. 2 (Noah), 4 (Wa-yera') etc. There is still some hope that the missing ones will be traced in the future. In fact some may be in the libraries of the local mosques in KFF. Some quartos are usually exhibited in the Rare Book Room of Hebrew Union College and visitors gleefully point out so-called mistakes. But we have to bear in mind *a*) that there are vocalisation systems other than the familiar Tiberian one, *b*) that the uniformity of the Biblical text is no older than the time of printing. The question then arises 1) what are the characteristics of the KFF Hebrew text and 2) what is the relationship of the quartos to the scrolls?

For the purpose of this study we have examined the first three sidras in the quartos and the Oxford, Cambridge and London scrolls. We hope to add the New York ones in due course.

One has to bear in mind also that copyists of Biblical manuscripts may follow different traditions in different parts or there may be more than one copyist. The same applies to the copyists

[3] Cf. M. Pollak, The discovery of the missing Chinese Torah Scroll. Dallas, 1973; the same, The Torah scrolls of the Chinese Jews. Dallas, 1975.

of KFF Bere'shith, i.e. Gen. 1,1-6,8 (= A), Lekh Lekha, i.e. Gen. 12,1-17,27 (= B) and Ḥayyē Sarah, i.e. Gen. 23,1-25,18 (= C). So there are three different copyists for the three sidras.

To begin with let us deal briefly with so-called confusions and some genuine mistakes:

1) *daleth/resh:* in Gen. 10,4 OS reads *Tadshish* instead of *Tarshish.*

2) *lamed/resh:* in Lev. 26,25 LS reads instead of *we-heve'thi 'alekhem herev nokemeth* — *ḥelev.* The *rapheh* was called *lo-feh* (Leslie, *op. cit.*, p. 19), the haftarah — havoutalah, etc.

3) *he'* instead of *heth:* in Gen. 1,23 the quartos read *yom hamishi* instead of *ḥamishi.* In Gen. 3,7 LS reads *wa-ya'asu lahem hagoroth* instead of *ḥagoroth.* In Gen. 18,25[a] OS, CS and LS read *halilah lakh* instead of *ḥalilah.*

4) *ḥeth* instead of *he':* in Gen. 5,12 OS, CS and LS read *Maḥalalel* instead of *Mahalalel.* In Gen 24,44 C, OS, CS and LS read hi' ha-'ishah *'asher hokhiaḥ 'adonay* (appointed) with *heth* instead of *he'.*

5) *'alef/he':* in Gen. 18,26 OS, CS and LS read 'im 'emṣah biSdom with *he'* instead of *'alef.*

6) In a number of cases the quartos have a circellus, sometimes when it is wrong according to MT, e.g. in Gen. 16,4 (B) ki° [harathah]; the missing word is then added in the margin, but repeatedly as in 23,15 (C), *mēthekha ḳevor,* nothing follows in the margin.

4. *Some graphic features:*

a) *Daleth* written in two strokes has two points at the top[4] as in very old texts (cf. the DSS);

b) letters often stand almost on the foot of the preceding one, e.g. in Gen. 1,11 *tadshe'* (תד) with the *daleth* standing on the foot of *taw,* likewise an old graphic feature.

c) *Zayin* is written in one stroke as in Yemenite manuscripts.

d) Rapheh is regularly used even over *'alef* and *he'*, repeatedly one rapheh over two letters, e.g. 2,19 השדה.

e) Instead of various traditional methods to fill the ends of the lines OS and the quartos usually make use of excessively extended letters, in the case of *daleth, lamed, nun, resh,* etc., even a final *mem,* and rarely are they condensed. In LS the different hands behave differently.

f) The *ḥolem* dot repeatedly precedes the letter *waw,* to which it belongs, e.g. 16,15 shem-beno (בנו).

[4] I owe this reference to Mr. Silver of the British Library, London.

g) *Yod* is specially protected in its pronunciation, cf. (A) 2,23 *'aṣamay* (עֲצָמַֽי), 3,22 *wa-ḥay* (וָחַי), (B) 17,2 *le-goy gadol* (לְגוֹי), even in cases like (C) 24,60 *hayi le-'alfē revavah* (הֲיִי).

h) The accents, vowels or the shewa' are sometimes inside the letters, e.g. 24,11 *le-'eth 'erev* (לעת), 24,38 *mishpaḥti* (משפחתי).

i) There are no majuscules or minuscules in the KFF MT.

5. *The vowel system:*

a) *The e-sounds:*

α) *segol* instead of *ṣērē*. There are repeated deviations from MT, e.g. in Gen 1,1f. *'ĕth ha-shamayim we-'ĕth ha-'areṣ* (אֶת); thus in A four times, in B three times, in C nil. As different from BA the use of *'ĕth* or *'ēth* forms varies in manuscripts elsewhere too.

Nouns: new segolate forms are: *'ĕsĕv* (1,1f), in A five times; *'ĕdĕn* (3,22f), in A six times; *'éfĕr* (25,4, in C); *'ĕshĕth* (24,36); *sĕfĕr* (5,1); *'ĕmĕk* (14,8f); *ḥĕlĕk*) (14,24); *yĕṣĕr* (6,5), etc.

Pronouns: *'ĕlĕh* (24,8; 25,7, C).

Verbs: Kal, impf., in A *wa-tĕrĕ'* (3,6f), *wa-tĕlĕd* (4,1f), *wa-yĕd'u* (3,7) etc.; in B *wa-yĕrĕd* (15,11), *wa-tittĕn* (16,3), etc. *wa-yĕlĕkh* (24,10, C), even a pseudo form in 24,46: *Ka-'ĕshĕth* instead of *wa'ēsht*. Nif'al: tikkavĕr (15,15), yissafĕr (16,10), etc., sometimes with a metathesis of vowel sounds, e.g. *wa-yĕ'asēf* instead of *wa-yē'asĕf*. Against MT repeatedly segol is used in nouns tertiae *he'*, e.g. mikwĕh (1,10), šedĕh ha-Makhpelah (23,19) or such imperatives like hakrĕh (24,12), shethĕn (24,44f.), etc.

There are various cases of segol instead of ḥatef segol, in A six cases, in B six cases e.g. 15,8 in *'adonay yeh...*, none in C.

An interesting form is *'ĕšĕh peri* (1,11) instead of *'ošĕh*, because *'ayin* standing alone was in China pronounced *ue*. — In the different copyists the deviations from MT are by no means always consistent.

β) *Ṣērē'* instead of segol; this is a smaller group. One example each from the three copyists must here suffice. A: *zorē'a zēra'* (1,29; assimilation in the vowel sound); B: 17,7f. *'aḥarēkha*. Such forms occur repeatedly. In C: 23,8f. Ephron, cf. 23,19 Ḥēvron.

b) *The a-sounds:*

Pathaḥ has various uses,

α) instead of kamaṣ, e.g. 3,12 *wă-'okhel* (no complementary tension). The opposite occurs in A also, e.g. *wā-yyo'mer;*

β) instead of ṣērē', e.g. in 4,25 *zera' 'aḥar* instead of *-ḥer;*

γ) instead of ḥaṭef pathaḥ: in A eleven cases; in B sixteen cases; in C eleven cases. The opposite sometimes occurs too, e.g ḥaṭef pathaḥ instead of pathaḥ, in A three times e.g. 6,4 *'anshē ha-shem* (אַנְשֵׁי).

Rarely is there a kamaṣ instead of ḥaṭef pathaḥ as in 5,30 *ve-hāmesh* instead of MT *wa-ḥamesh*[5] *me'oth*.

δ) Kamaṣ instead of ḥaṭef kamas occurs three times, e.g. *'oholoh* (12,8).

ε) A special case is constituted by the pathaḥ furtivum, where the vowel *a* always appears under the preceding consonant, e.g. רוּחַ (1,2), הִצְלִיחַ (24,56), in A ten cases, in B one case, in C six cases. In B the pathah furt. is omitted in three cases in B, e.g. *ha-mizbeḥ* (13,14).

ζ) Here apparently belongs the shewa mobile too, which in China repeatedly seems to have had an *œ* sound: in A cf. 2,14 w^e-shem ha-nahar (shin with dagesh), 2,17 *be-yom 'akolkha* (yod with dagesh, 3,17 *sh^{e}ma'ta* instead of *shama'ta;* in B cf. 12,2 *w^e-hyeh berakhah* (12,2, even with ga'ya), 15,2 *'adonay y^{e}h...* instead of haṭef segol; in C cf. 24,45 *'akhall^{e}h le-dabber* instead of segol.

The cases where shewa mobile in KFF replaces ḥaṭefs in MT (cf. in 2,23 *lukk^{e}ḥah*) according to BA, are omitted here, because in this respect many manuscripts and early prints show various differences too. A special treatment is given to the tetragrammaton, which against MT in forms in A, B, and C like badonay, ladonay, wadonay, etc. always receives a shewa under the letter yod (e.g. בְּיְהָ).

6. *The dagesh*. Regarding the dagesh there are many deviations from MT in the Chinese tradition. Various forms are found, where KFF usually has a dagesh against MT, but a majority where it has not.

a) *Forms with dagesh*. As to *wa-yehi* there is a dagesh in the yod in A in eight cases, in B in two, but in 5,17 against MT *wa-yihyu* has no dagesh in the yod. *Wa-yeḥi* with dagesh occurs in A in six cases. Other forms where in KFF against MT a dagesh is used in the yod are verbal forms of the type wa-yekhal (2,2).

Then there is a group, where apparently the dagesh in the yod was meant to strengthen the pronunciation, e.g. in A 3,1 *hayyah 'arum;* in B 14,1,9 *Arryokh*, 14,3 *yyam ha-melah*, 14,19 *wayyevarekhehu*, 14,22 *'elyyon*, 15,21 *hayyevusi*.

There are of course various deviations from MT in the begadkefat letters, e.g. 16,12 *we-'al phenē...*, 17,2 *we-'ettenah berith* (after a long vowel) etc.

b) *Forms without dagesh*, where the use with or without dagesh is not strictly consistent though.

There is a large group of forms, where after the waw consecutivum against MT no dagesh is used, in A eight cases, in B

[5] Only in a few passages in the case of hatefs or the shewa the vowels have been put higher for the sake of clarity.

twenty-eight, in C nine. Repeatedly after a short vowel the dagesh is not used, e.g. 2,24 *'immo* etc. both in nouns and verbs, nor after the article *ha,* e.g. in B 15,11 *'al ha-phegarim,* 15,19 *ha-shemesh* etc. Repeatedly after *min* the dagesh is omited, e.g. 16,3 *mimenu.* An interesting case is a group using a euphonic dagesh against MT, e.g. 13,3 *hayah - sham* (dagesh in shin), 15,10 *wayyikkaḥ lo* (dagesh in lamed), 23,17 *Mamre* (dagesh in the second mem, unless that is meant to be a dagesh forte).

7. *The makkeph.* When you compare traditional texts other than those of BA the impression is hardly avoidable that the BA text is no more than a careful school text, which became the dominant text. A case in point is the treatment of the makkephs. In KFF against MT no makkeph is used, though not always consistently, in A in 17 cases (in one case, 1,24 *we-ḥayetho 'ereṣ,* Ch. Ginsburg claims that as BN), in B in 8 cases, in C in 52 cases. In some instances where MT has two makkephs, KFF has only one. There are two such cases in A, four in B, one in C; cf. e.g. 1,31 (two compared with one) *'eth kol-'asher* (sic KFF), 5,31 *kol-yemē Lemech* etc. There are two special cases where MT has two makkephs and KFF none, i.e. 24,48 *'eth bath 'aḥi,* or else MT has three makkephs and KFF two, 25,5 *'eth kol-'asher -lo.* Following the lists of differences between the schools of BA and BN by Mishael b. Uzziel as published by L. Lipschuetz [6] there are only two cases where the text of KFF follows BN, namely 27,13 *kilelathekha* (with ga'ya at the hirek) and 27,40 *we-'al* (with ga'ya) *harbekha.*

8. *The pasek.* Here in three cases A indicates פס̄ in the margin, but that is not done in B an C. Compared with MT there are more cases where the pasek is omitted, six in A, six in B and five in C.

There are in the KFF vocalisation some similarities to that found in the Codex Reuchlinianus [7] date 1105, but there are differences too and the comparison will require detailed study.

9. With regard two most interesting questions we have to all too brief: 1) are there any genuine variants in the KFF texts and 2) how are the quartos related to the scrolls? — Among the variants we might add here additional makkephs, i.e. in the three copyists against MT phrases with makkeph or with an additional

[6] L. Lipschuetz, "Mishael b. Uzziel's treatise on the differences between Ben Asher and Ben Naphtali" in Textus II, ed. C. Rabin (Hebrew section). Jerusalem, 1962, pp. 1-58.

[7] Corpus Codicum Hebraicorum Medii Aevi, pars II, ed. R. Edelmann. Copenhagen, 1956. Dr. Dotan draws my attention to this material; cf. at present Encycl. Judaica. Jerus., 1971, vol. 16, col. 1461f.

one: in A six cases (once, in 5,31 even after an athnaḥta), in B 13 cases, in C one. Altogether C seems to be closer to MT.

From the variants we can select here only a few, where repeatedly the quartos go together with the scrolls. So in Gen. 2,7 the reading with one yod, *va-yiṣer 'adonay 'elohim 'eth ha-'adam*, is found in the 4° & OS[8]; in 4,4 the second ḥolem in *mi-bekhoroth* is defective. That is found in the 4°, OS, LS and 34 manuscripts; in 4,23 as to the ḥolem in *shema'an koli* the KFF text is defective too. That is found in the 4°, OS, LS and seven manuscripts; or else there is a *plene* reading in the second *waw* in 5,1 *zeh sefer toledoth*. That is found in the 4°, OS, LS and eight manuscripts. So there is no doubt that the KFF texts contain variants and that the quartos and the scrolls in their specific readings do go together, but not always and depending on the time of copying and attitude of the individual copyists.

To sum up:

1) some more Chinese Hebrew texts may still be discovered.

2) The seventeenth century French monks who inspired the investigation by the missionaries in China were on the whole right in their guess that the Chinese Hebrew texts might not be Ben Asher.

3) The influence of Yemenite manuscripts on KFF seems to go much further than has been assumed so far, in the use of *be-yah shemo*, in the confusion of full vowels with ḥatefs, as it occurs also in the transition period from the superlinear to the Tiberian system, the liturgy, etc.

4) The pronunciation of Hebrew in KFF, apparently under the influence of the Chinese of former centuries, was rather different from the pronunciations in the West. To use Professor A' Dotan's term we are here confronted by a "non-conventional Tiberian system" of vocalisation.

I. O. LEHMAN

[8] Gen. R. 14,4, where the reference to the two inclinations of man is based on the two letters *yod* of MT (ed. Theodor-Albeck, p. 128), was apparently unknown to these traditionalists.

[illegible]; in 4 sq. cases once, in 6/1 even twice [illegible], in first cases, in G the [illegible] C seems to be closer to KCF.

From the variants we can learn from only a few where apparently the quartos go together with the scrolls, as in Gen. [illegible] reading [illegible] [illegible] is the [illegible] In the second [illegible] [illegible] [illegible] 4.25 as to the [illegible] in [illegible] [illegible] KCF has a [illegible]. That is found in the 4°, OS 1,5 and seven manuscripts; or also there is a plene reading in the second [illegible]. That is found in the 4°, OS 1,5 and seven manuscripts. So there is no doubt that the KCF texts contain variants and that the quartos and the scrolls in their specific readings go together, but not always and depending on the time of copying and attitude of the individual copyist.

C) [illegible]

1) Some more Chinese Hebrew texts may still be discovered.

2) The seventeenth century Jesuits [illegible] who [illegible] the [illegible] in China were on the whole right in their guess that the Chinese Hebrew texts might not be [illegible].

3) The influence of [illegible] manuscripts on KCF seems to go much further than has been assumed so far, in the use of [illegible], in the confusion of full vowels with [illegible], as it occurs also in the transition period from the supralinear to the Tiberian system, the [illegible], etc.

4) The pronunciation of Hebrew in KCF, apparently under the influence of the Chinese of former centuries, was rather different from the pronunciations in the West. To use Professor A. Dotan's term we are here confronted by a "non-conventional Tiberian system of vocalization."

[illegible]

[illegible] where the reference to [illegible] [illegible] [illegible] was apparently unknown to these traditionalists.

WHAT IS A LAND FLOWING WITH MILK AND HONEY?

Introduction

One of the most familiar and most cherished of the biblical descriptions of the Promised Land is that of "a land flowing with milk and honey". This phrase appears no less than 15 times in the pentateuch and 5 times thereafter[1]. From the earliest biblical translations and commentaries until the modern era, exegetes have been virtually unanimous in understanding the phrase, "flowing with milk and honey" as an Eden-like hyperbole stressing the abundant fertility and lushness of the land assigned to the People of Israel.

Many reasons contribute to this universal understanding of the phrase. Thus, the Bible itself refers to milk (or milk products) and honey as luxury items[2]. These are high-energy foods used by people who camp in the wilderness (II Sam. 17:28), articles of trade (Ezek. 27:27), contributions to priests and Levites (II Chr. 31:9), and worthy gifts (Gen. 43:11, 1Ki 14:3). Honey is described as being both pleasurable and healthful (Pr. 16:24)[3], and is used by biblical authors as symbolic of such diverse pleasures and benefits as God's commands (Ps. 19:11, 119:103), wisdom (Pr. 24:13, 16:24), and, along with milk, sexuality (Cant. 4:11, 5:1). It is, therefore, not surprising that the divinely-bestowed manna in the wilderness has the taste of honey (Ex. 16:31), nor that God will deny the sinner milk and honey in the future (Job 20:17).

In brief, just as the answer to the rhetorical question, "What is sweeter than honey? (Ju. 14:18)" was regarded by the biblical author as self-evident, so have biblical scholars regarded the meaning of the phrase, "a land flowing with milk and honey". In the following study, however, an attempt will be made to demon-

[1] Ex. 3:8,17; 13:5; 33:3; Lev. 20,24; Nu. 13:27; 14,8; 16:13f.; Dt 6:3; 11:9; 26:9,15; 27:3; 31,20; Josh. 5:6; Jer. 11:5; 32:22; Ezek. 20:6,15. I am conforming to common usage and translating the Heb. *zb* as 'flowing', although I think 'oozing' is more accurate. For initial study, cf. my "The Milk and Honey Diet", *Forum on the Jewish People, Zionism and Israel* 49 (1983), 89-94. Conceptual ramifications are found in my *Diaspora; Exile and the Jewish Condition* (New York, Steimatzky 1985).

[2] E.g., Gen. 43:11, Ju. 14:14, Ezek. 27:27.

[3] Parenthetically, the characteristic *caveat* of Pr. 25:16,27 warns that this most desirable of nutrients should be eaten in moderation.

strate that the real meaning is extremely different; that in the interpretation of this phrase (as with many biblical expressions), familiarity has substituted for understanding [4]. Furthermore, this represents not only a fundamental mistake about the Land of Israel, but also about the divine convenant concerning that land.

The Topological Realities

In order to understand biblical civilization generally, and biblical semantics specifically, some awareness of topology is essential. By 'topology', of course, we mean the role of the topography, the actual physical environment, in the shaping of that civilization, including its economy, religion, technology, jurisprudence, language, art and literature. As a case in point, let us consider how manifoldly misleading has been the widespread translation of the Hebrew *midbar* as 'desert' or 'wilderness'. Today we recognize that althought it may be, in certain parts, arid, uninhabited wasteland, the *midbar* includes pasture, and its inhabitants live in settled towns as well as in nomadic encampments [5]. In fact, much of biblical topography consisted of *midbar:* a land mass which sustained large populations before, during and after the Isralite period. Thus, to conceive of *midbar* as being actual desert waste is to significantly distort the topography of biblical civilization, and everything associated with that culture.

When our thinking conforms to the topographical realites, and when we think not of "milk and honey" in the abstract, but of "a land flowing with milk and honey", we can quickly ascertain that a helpful clue to its real meaning is contined in Samson's famous riddle: it is a case of "out of the strong there came forth sweet (Ju. 14:14)". For in biblical Palestine as everywhere, both milk and honey are products not of rich, cultivated farmlands, but of poor, uncultivated grazing areas. The milk-producing flocks and herds are "led" (Heb. *dbr*) into the "marginal land" (Heb. *midbar*): not actual desert or wilderness, but not suitable for agriculture. And it is there, amidst the wild thickets, rocks and bushes, that the wild honey is also found [6].

4 I am indebted to my father, the late Prof. Samuel H. Levine, for this interesting observation.

5 Cf. F. Brown/S. R. Driver/C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (henceforth BDB, Oxford 1907) 184f.

6 See Dt. 32:13, Ps. 81:17 for literary references. Natural grassland grows in climates where available moisture is insufficient to encourage the growth of forest, or to reward human agriculture. Here, of course, water is the critical, limiting factor, and periods of drought alternate with more favorable years. Yet whatever the extreme be, these lands, unlike cultivated croplands, do produce something. Thus, during the

Biblical diction paired 'milk and honey' not simply because of their gastronomical or culinary affinity, but because both milk and honey are products of the very same topographical-economic conditions. And these are the conditions of bare survival: almost the very opposite of a Garden of Eden, Paradise, or the like.

Textual Evidence

The biblical text itself alludes to the essential characteristics of "a land flowing with milk and honey". Thus, it warns the Israelites as they depart from Egypt, "Therefore shall you keep all the commandments which I command you this day, that you may be strong, and go in and possess the land which you are going over to possess. And so that you may prolong your days upon the land which the Lord swore unto your fathers to give to them and to their seed, a land flowing with milk and honey". The text explains, "For the land which you are going in to possess is not like the land of Egypt from whence you came out, where you would sow your seed, and where you would irrigate it with your foot, as an herb garden. Rather, the land which you are going over to possess is a land of hills and valleys, and it drinks water according to the rainfall of heaven: a land which the Lord thy God must care for. The eyes of the Lord are upon it always, from the beginning of the year until the end of the year (Dt 11:8-12)".

After comparing the fertile lushness of Egypt to the precarious marginality of the "land flowing with milk and honey", there follows a stern warning. The people must obey God's will, "lest the anger of the Lord be kindled against you, and He shut up the heavens so there be no rain, and the ground shall not yield her fruit, and you perish quickly from off the good land which the Lord is giving you (vv. 16f)". This is hardly a 'rose garden' being promised to the People of Israel!

There are numerous biblical passages which testify to the authentic meaning of a land which produces milk and honey. One of the most revealing is found is Isaiah's description of young Immanuel, who will eat "curd and honey (Is. 7:15)". What exegetes have failed to realize is that this is *not* intended to symbolize

growing season, successive waves of flowering and fruiting occur; when dry years occur, the foliage is dominated by those plants which have been suppressed during the richer times. In these marginal lands, as in forest, tundra and all natural areas, life, i.e. continuity, or integrity, is based upon variety.

By interesting coincidence, in BDB the entry for 'honey' (*dbs*) immediately follows the entry *dbr,* the land we are discussing which is so widely translated as 'wilderness' or 'desert'.

blessing or affluance; it is the divine 'sign' (v. 10) symbolizing the aftermath of destruction and destitution!

As expressly stated by Isaiah, the Lord will bring the hosts of the enemy to raze the land, "And it shall come to pass that a man shall rear a young cow and two sheep. And it shall come to pass, for the abundance of milk that they shall give, he shall eat curd; for curd and honey shall everyone that is left in the land eat (v. 21f.)". What previously had been a thriving, agricultural area will become a wasteland fit only for grazing: "And it shall come to pass on that day, that every place where there used to be a thousand vines at a thousand pieces of silver, there shall be briers and thorns. With arrows and bows shall one venture there, because all the land shall be briers and thorns. And all the hills that had been cultivated with the mattock you will not go to, because of fear of the briers and thorns, except for the leading forth of sheep and the treading of oxen (vv. 33ff.)".

However familiar and entrenched the commentaries' concensus may be, in no way can the eating of milk and honey in this Isaiah passage be interpreted to symbolize comfort and wealth! In fact, Isaiah is using imagery familiar from the Pentateuch (Ex. 33:3, Lev. 20:24), wherein the eating of milk and honey is the aftermath of military destruction. Rather than constituting a blessing, it represents a marginal economy of bare subsistance: a recurrent reality in the land of Israel in the biblical period and thereafter.

There is one case in the Bible where "a land flowing with milk and honey" may well signify lushness and fertility *par excellence*, and it is interesting to note that it is used in nostalgic allusion to Egypt, not to the land of Israel! Thus, "And Moses sent to summon Dathan and Abiram the sons of Eliab. And they said: We will not come up. Is it a small thing that have brought us up out of a land flowing with milk and honey, to kill us in the wilderness... (Nu. 16:20f.)" Yet here too, when the malcontents complain of being led neither to grazing ground nor to agricultural land, they use the phrase with its literal meaning: "Moreover, you have not brought us into a land flowing with milk and honey, nor have you given us inheritance of fields and vineyards (v. 14)".

Having recognized that milk and honey are products of uncultivated pasture areas, and that the eating of milk and honey represents marginal subsistance due to sparse vegetation or even the aftermath of destruction, we must somehow reconcile those biblical verses in which the phrase "a land flowing with milk and honey" is crearly an encomium. These are passages in which the author's lauditory intention is clear, due to the usage of terms such as 'goodly' (Nu. 13:27, 14:8, 16:3) or 'beautiful' (Ez. 20:6,15).

To resolve this apparent contradiction, and to arrive at a precise understanding of the intent of "a land flowing with milk and honey", several aspects of biblical semantics, society and culture must be recalled.

Nomad's Blessing and Farmer's Curse

Biblical civilization spans a period during which there was a general evolution from pastoral to agricultural occupations. And a "land flowing with milk and honey", i.e. grazing land, means very different things to a nomad and to a sedentary farmer. For the nomad who leads his flocks between the wilderness wastes and the farmed fields, it is the source of his livelihood. It is a joyous gift, enabling him to feed his flocks and herds, find honey amidst the bushes, and pick the various spices, berries and fruits of the wild. And both the milk and honey products will constitute his merchandise for trade. But for a thriving agricultural community, the eating of milk and honey is a frightening symbolization of catastrophe. The wild brush, untilled thickets and sparse vegetation constitute the dislocation of agrarian economy: desolation brought on by either war or natural diasasters. It is the wilderness reaching out to destroy settled civilization.

Biblical scholarship, like rationality itself, must know its own limits. And the fact is that we don't even know the precise identity of the ancient Hebrews, or whether the term signifies an ethnic group or a class! What is clear, however, is that during the biblical period, Israelite society was 'Dimorphic', with interaction between the nomadic and the sedentary, the pastoral and the agricultural [7]. Further, we know that there was an outcast group: elements outside of structured society (e.g. mercenaries, vagrants, outlaws, robbers) who belonged neither to the established tribal society nor to the established agricultural society [8]. And, of course, each of these groups had very different attitudes toward "land flowing with milk and honey". However cherished the felicitous idiom may be, the actual implications of wild, grazing land can only be ascertained by the context: whether it is used in contrast to desolate wilderness, or in contrast to lush farm land. Then, and only then, can we determine whether that particular milk and honey represents a blessing or a curse.

[7] I am grateful to Prof. Jack M. Sasson for drawing my attention to M. B. Rowton, "Dimorphic Structure and the Problem of the *'Apiru - 'Ibrim'*: "Journal of Near Eastern Studies" 35:1 (1976) 13-20.

[8] Cf. J. T. Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period* (Ann Arbor 1975) and R. De Vaux, *Ancient Israel* (New York 1965) I 5ff.

And to compound the difficulties, there is the well-attested conservatism of language, so that biblical Hebrew retained traces of nomadism for generations after that period had been largely eclipsed by agriculture and even city dwelling. Thus, for example, long after the conquest of "the land flowing with milk and honey", a stone house was called a 'tent'[9], demobilized soldiers were sent 'each man to his own tent' (1 Sam. 4:10; 2 Sam 18:17), and the cry 'To your tents, Israel', was the rebellion call under David (2 Sam. 20:1) and after Solomon's death (I Ki. 12:16). The language of Israel itself was dimorphic, witness the contemporary texts in which every man returned 'to his house' (I Ki. 23:17) or to 'his town' (I Ki. 22:36).

Metaphors borrowed from nomadic life are found throughout biblical literature, long after their ideal was not "milk and honey", but the more affluent, luxurious sitting "every man under his vine and his fig tree". To cite a few examples[10], death is represented as a tent blown away (Is. 38:12) or a cut tent rope or a peg removed (Job 4:21). Disaster is represented by a tent blown dwn or its ropes broken (Jer. 10:20), whereas security is described as a tent with taught ropes and firm pegs (Is. 33:20). An expanding nation is a tent being widened (Is. 54:2). And the familiar representation of the savior of the people, be it God or his Messiah, is that of a shepherd[11]. Suffice it to say that myriad allusions to pastoral motifs long after the nomadic period, makes the dating of these texts on purely semantic grounds, a virtual impossibility. Therefore we cannont ascertain whether the economy of the period is genuinely nomadic-pastoral or sedentary-agricultural.

Milk and Honey vs. Affluent Society

One of the universally recognized phenomena of ancient civilization is the fact that only in the transition from nomadic to sedentary life is there the immense concentration of energy no longer needed exclusively for sustaining basic nutrition and reproduction. The coalition of both military-administrative power and religious myth conspire to create a powerful human 'machine' involving storage areas, irrigation ditches, religious shrines, recreational areas, military fortresses, recreational sites, cultural institutions, and all of the immense practical functions of distributing agricultural plenitude, defending against marauders, diverting population growth, creating collective wealth, enforcing communal

[9] Ju. 19:9; 20:8; I Sam. 13:2; I Ki. 8:66.

[10] Cf. listing of similar usages in R. De Vaux, *op. cit.*, 13.

[11] The 'Good Shepherd' motif is found, e.g., in Is. 40.11, Jer. 23:1ff., Ezek. 34, Ps. 23 and widely throughout scripture.

jurisprudence, etc. The centralization of power, and the ability to make community decisions either nullifying or by-passing earlier tribal norms, created vast communal changes beyond even the imagination of pastoral communities.

Unlike the survival economy of the nomad, the human machine created by settled civilization could create such wonders as the Great Pyramid of Giza, where one hundred thousand workers would perform a colossal task with precision. No earlier level of civilization could marshall the human power, undeviating discipline and order required for projects such as these. The price of the transition from nomadic to sedentary life included total submission to a central authority, inflexible regimentation, specialization of vocation, constant readiness for war, and a number of other liabilities, but it vastly expanded the scope of human capability. It may well have obliterated or debased precious human elements that even the humblest nomadic groups possessed, but the economic benefit was astounding. The engineered community, whose perfected order derives not from an idealized conception of man, but from a pursuit of social unity as a material imperative, is a community which provides wealth, security and periodic excesses of opulence. Compared to these, the life of the most successful nomad who achieves his dream of having "a land flowing with milk and honey", is meagre and sparse in the extreme.

To summarize the economics, the pastoral life was one of marginal survival. Only the sedentary agrarian or urban economy could produce the kind of wealth which 'milk and honey' symbolizes to those biblical exegetes who live far removed from these realities. It is no wonder that there is no case of biblical communities opting for a reversion back to nomadism as a means of enhancing their material wellbeing.

Relation to the "Desert Ideal"

It is initially tempting to hypothesize that the description "a land flowing with milk and honey" is merely another metaphor retained from an earlier period. For during this past century there has developed the theory of the "Desert Ideal". This theory holds that Israelite culture, and the prophets specifically, considered the desert period to be the ideal age of Israelite history: an era when the relationship between the People and its God was most intimate. The desert period, supposedly, was considered both the past ideal and the future goal. But this entire theory reflects more of nineteenth and twentieth century Romanticism than it does biblical reality, as the following points, merely listed *brevitatis causa*, quickly indicate:

First, nowhere in the Bible is there the slightest attempt to apply the "Desert Ideal" to all Israel as a program. Second, "the desert and the desert period are conceived in the Bible not as intrinsically valuable, but originally and basically as a punishment and a necessary transitory stage in the restoration of Israel to its ideal setting, which is an organized fully developed society, with a deep appreciation of civilization, settled in the cultivated Land of Israel" [12]. Third, those verses (which include Jer. 2:2.) which have been cited as 'proof texts' of Israel's loyalty to God, have been shown to be indicating the very opposite, i.e. God's loyalty to Israel even during the period of punishment. For "to say that Israel went after Yahweh in the desert is simply another way of saying that Yahweh went before Israel, i.e., led her in the desert. This shows kindness in the guide, not necessarily loyalty in the guided. After all, Israel did not follow Yahweh in the desert of her own free will. The forty-years wandering was imposed on Israel as a punishment and a test, as Dt 8:3-6 stresses. Yahweh is aware of Israel's hardship, and this calls forth his sympathy and kindness (Dt 2:7). The wandering is paternal punishment for the sake of instruction (Dt 8:2-6), and a father may maintain his kindness even during the time of punishment" [13].

Even in those biblical authors supposedly representing a "Desert Ideal", the ideal future rapprochment between Israel and God is represented not in desert terms, but in terms of sedentary agriculture. Thus, Hosea describes God as threatening Israel with the punishment of the cessation of all her harvest festivals and the destruction of her vines and fig trees (2:13f). And subsequently He will restore her vineyards and fertility. This is the identical agricultural motif found in Jeremiah, the supposed advocate *par excellence* of a "Desert Ideal": "I will again build you securely, O virgin Israel, you shall again adorn yourself with your timbrels and shall go forth in the dance of the merrymakers. Again you shall plant vineyard on the mountains of Samaria. The planters shall plant and shall enjoy the fruit (Jer. 31:4-5)". On textual grounds alone, it is clear that the desert in itself has no value as an ideal or a goal for the establishing or renewal of a union with God [14]. Thus, "a land flowing with milk and honey" cannot be a 'Desert Ideal' metaphor because the 'Desert Ideal' *itself* does not exist in the Bible.

12 S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature", A. Altman, ed., *Biblical Motifs* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press 1966), 37.

13 M. V. Fox, *Jeremiah 2:2 and the "Desert Ideal"*: "Catholic Biblical Quarterly" 35:4 (1973) 446.

14 Cf. Fox, *op. cit.*, 441-450 for a thorough expose of the 'Desert Ideal' and a correct rendering of the verses on which it is based.

The so-called 'Nomadic Ideal'

Even modern writers who have articulately demolished the erroneous 'Desert Ideal' accept the concept of a 'Nomadic Ideal' in ancient Israel. Thus, "For all that, there seems to have been a "nomadic ideal", or rather — a "semi-nomadic ideal", in ancient Israel. The institution of Nazirites, the Rechabites, and perhaps Elijah's hairy cloak and leather girdle seem to show that certain groups in the population did idealize the semi-nomadic way life" [15]. The distinction to be drawn is that, "this idealization was apparently oriented not to the period of Israel's trek in the desert, but to the non-civilized way of life in itself..." [16]. Yet this 'nomadic ideal' itself requires correction.

First, the desert itself, and the 'nomadic' lifestyles lived in the desert, can be, and must be, divided. The true desert, i.e. areas with a mean annual rainfall of less than 10 cm. a year, is the domain of the camel breeders who can survive in, or at least cross these barren wastes. These people have almost no contact with sedentary society, and they are constantly travelling great distances in search of grazing. At no time were the Israelites such people, nor where the Patriarchs themselves, who lived before the domestication of the camel in the Middle East. The median desert region receives 10-25 cm. of precipitation a year, and here nomads breed goats and sheep which are less hardy than camels, and which require the richer vegetation. Distances between water holes and grazing grounds are less, and the nomads have ongoing contact with the settled communities, since the grazing areas skirt their settlements. A third category is the marginal desert: not quite suited for intensive agriculture, but able to sustain cattle as well as flocks, and capable, in good years, of being sown with grain. In such areas, the nomad divides his time and efforts: part of the year (winter and spring) he lives as a tent-dwelling nomad, and part of the year he lives in a permanent settlement. And this third category included Israelites throughout the biblical period.

Consequently, when encountering terms such as "land flowing with milk and honey", one must recall that nomadism or semi-

15 See De Vaux, *op. cit.*, 14f. and this conclusion of Fox, op. cit. 450.
16 Fox, *loc. cit.* Of course, nostalgic allusion to an idealized past is commonplace in both individuals and societies. See, e.g., Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, Sheed & Ward, 1958), Lloyd Morgan, *Life, Mind and Spirit* (New York, Holt 1926), Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York, Harper 1959), Norman O. Brown, *Life Against Death; The Psychoanalytical Meaning of History* (New York, Vantage 1959), and A. H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences* (Columbus, Ohio State U. Press 1964), as well as the classical psychological and anthropological sources.

nomadism was not an *ideal* but a *reality* throughout the bibilical period, despite the ongoing progression to the stages of agriculture, commerce and urbanization [17]. A land flowing with milk and honey does not sustain the agriculture whereby a man can settle contentedly beside his vine and his fig tree, but it is the most luxurious grazing ground that a nomad can hope to have.

From biblical literature itself as well as from general anthropology we know of the conflicts which accompany the evolution of Man, be it the conflict between the sheep (i.e. *rahel*) tribes and the kine (i.e. *leah*) breeders, be it the conflict between the roaming shepherds and the settled villagers, be it the conflict between the country folk and the urbanized city-dwellers. And we also know of the inner conflicts: the sense of disappointment with a specific way of life and nostalgic memories (or illusions) about an earlier life style. Much of the ills that the classical prophets speak against would, in today's categories, be referred to as urbanization. For "this transformation of man has an ugly side: civilized man, if more law-abiding, is likewise more calculating: if he is more skillful and intelligent, he is more selfish. If he is stirred by ambitions and desires that were foreign to the modest expectations of archaic culture, he is also subject to perverse derangements and criminal insubordinations: as a result, civilisation has often brought about gigantic miscarriages of life, in bestialities and butcheries that simpler communities lack the animus as well as the power to inflict" [18].

In biblical Israel as elsewhere, the progressive economic-social-cultural transformation of Man increased the attributes of isolation, fixation, stratification, regimentation, standardization and militarization. And if a 'nomadic ideal' is extrapolated from biblical literature, it is because millenarian images, along with pastoral motifs from the 'classical' past are part of these writings. In any relatively continuous culture, older utopian fantasies are never entirely obliterated, and semantic elements from the past survive, albeit with somewhat altered meanings [19]. Still, it must be emphasized, in Biblical Israel, nomadism, or semi-nomadism, was very much a part of the *real*, not the *fantasy* lifestyle of much of the populace. And it is to *reality* that we must look, if we are to understand the Covenant of Milk and Honey as biblical man understood it.

17 For relevant data, see Lewis Mumford, *The Transformations of Man* (New Yor, Harper & Row 1956).

18 L. Mumford, *op. cit.*, 43.

19 On the pervasive utopian ideal, cf. Frank E. Manuel, *Toward a Psychological History of Utopias,* L. Mumford, *Utopia, the City and the Machine,* and George Kateb, *Utopia and the Good Life,* in "Daedalus; Journal of the American Academy of Arts and Sciences", 94:2 (1965).

The Covenant of Milk and Honey

As explicitly admitted by the biblical text itself (e.g. Dt. 11:8ff.), the Promised Land is a marginal, precarious one. Although it can sustain the people, were there to be a reduction of precipitation the drought would cause them to 'perish quickly'. This omnipresent danger is, of course, the most serious threat to any pastoral community. In light of this, it is not suprising to discover that the description, "a land flowing milk and honey" is almost invariably used in reference to Israel's obeying or disobeying God's commandments[20]. In fact, in the Book of Joshua and in the Prophets, it is the *exclusive* context in which the phrase is used[21]. Living in the 'Land of Israel' is conditional upon a certain mode of behavior.

The People of Israel, whatever their individual occupations be, at the time, or in the future, are given a message from "The God of your fathers", or "The God of Abraham, Isaac and Jacob", i.e. from the god of the pastoral patriarchs[22]. The message is clear: the Lord has taken (or is taking, or will take) his people back to their 'roots': to a subsistance economy in a marginal land that is totally dependent upon his ongoing supervision. Maintaining the grace of God by observing the covenant is literally a matter of life and death, because of the precariousness of "a land flowing with milk and honey". This motif is one of the essentials in biblical religion: there is no divine guarantee in perpetuity, for the People can cause their life-sustaining land to become an arid waste. And since it in only a 'milk and honey land', there is no reserve of water or warehoused agricultural products that can tide them over a season of divine wrath.

These realities were common knowledge in the biblical period, of course, despite whatever idealization of the land of Israel, the 'good old days' of nomadic life, and 'the land flowing with milk and honey' which may have existed. But it is in the post-biblical period that this idealization continued, reaching unnatural, fantastic proportions: an unreal image of *terra sancta* in every respect. Exaggerated descriptions of the dimensions and attributes of the Land of Israel abound in post-biblical literature, feeding the fantasy engendered by the misunderstanding of the meaning of 'a land flowing with milk and honey'. It is not difficult to ascertain the reason for these illusions: should not the Holy Land be the embodiment of wealth, security and blessing, if it is, in fact, the land that God has established for his Chosen People? Would any-

[20] Ex. 13:5; Lev. 20:22ff.; Nu. 14:8; Dt 6:3; 11:9f.; 26:15; 27:3; 31:20.

[21] Josh. 5:6; Ezek. 20:6,15; Jer. 11:5; 32:22.

[22] Ex. 8:17; 33:3; Dt. 6:3; 26:5f.

thing less than the *most* desirable be appropriate for the covenant between God and His people? Yet the realities of the situation are quite different: Israel was a marginal society living on the precipice of catastrophe. In virtually every dimension, they faced every crisis that could confront a People. However, they did continue to exist, albeit an existence which was conditional, problematic and difficult. This was the Promised Land: nowhere near as fertile or secure, by any definition, as Egypt, Babylon or other lands which they knew, and to which they even migrated. The covenant assures survival, not affluence; one of the lessons painfully learned by biblical man is that, despite the thorns and thistles, there are many worse diets than milk and honey: But however it is percieved, the covenant of a land flowing with milk and honey offers the People of Israel *subsistance*, not *Paradise*.

ETAN LEVINE

LA MUERTE DE MOISES EN SIFRE DEUTERONOMIO

Hacia el año 1975, Enric Cortés, profesor de la Facultad de Teología de Barcelona, concibió la ambiciosa idea de crear un *Corpus Midrasicum* en castellano, con el fin de facilitar a los escrituristas neotestamentarios el acceso a un material de valor inapreciable para la exégesis del NT, de difícil manejo para aquellos no versados en la lengua hebrea y más concretamente en el hebreo mišnaico o rabínico.

Decidió comenzar con la traducción y comentario de uno de los *midrašim* más antiguos y más ricos, el *Sifre* a Deuteronomio, poniendo así con ello a la disposición de los estudiosos del NT una inestimable herramienta de trabajo, ya que *Sifre* a Deuteronomio —además de entrañar dificultades lingüísticas e interpretativas no desdeñables— era especialmente indicado para comenzar la serie, vale decir que se imponía empezar por él, ya que entonces no existía ninguna traducción del mismo a lenguas modernas [1] y la latina de Ugolino [2] era totalmente inadecuada y además prácticamente inasequible. Otra ventaja ofrecida por *Sifre* a Deuteronomio estribaba en la riqueza de sus *haggadot* y, teniendo en cuenta que Dt es uno de los libros más citados en el NT, salta a la vista el interés de una traducción y comentario del mismo, sobre todo si añadimos que este material haggádico remonta seguramente a los siglos II-III d.C.

Enric Cortés me propuso encargarme de la traducción del texto hebreo, cosa que acepté con entusiasmo.

El P. Alejandro Díez Macho conoció nuestro proyecto y nos animó y urgió en todo momento a llevarlo a cabo, interesándose continuamente por la marcha del mismo, ya que le otorgaba una importancia máxima.

Lamento que dificultades de toda índole, surgidas en el curso de su elaboración, hayan retrasado la aparición de la obra, privan-

[1] Sólo se habían publicado las 31 primeras *pisqa'ot*, traducidas al alemán y comentadas por Henrik Ljuman, *Sifre zu Deuteronomium*, 1. Lieferung: 1-31 (Dt 1,1-6,4; ed. W. Kohlhammer, Stuttgart 1964). He tenido noticias de que recientemente ha aparecido la traducción íntegra; pero todavía no ha llegado a mis manos.
[2] Impresa en *Thesaurus Antiquitatum Sacrum*, *Sifre*, XV (1753), cols. 1-996.

do así al P. Díez Macho de la alegría de verla publicada antes de su muerte [3].

Esta razón me lleva a aportar, para la publicación en su Homenaje, un avance de dicha traducción, limitándome a unos fragmentos, precisamente aquellos relacionados con la muerte de Moisés. Estas *haggadot* se centran sobre todo en los comentarios a Dt 31-34; pero he recogido también cuantas alusiones a las circunstancias relacionadas con el tema he encontrado a todo lo largo de *Sifre*.

Estas *haggadot* son una muestra temprana de los motivos que luego se irán ampliando y enriqueciendo con elementos cada vez más fantásticos en los *midrašim* tardíos.

Presento a continuación los diferentes fragmentos conectados con la muerte de Moisés agrupados en torno a algunos temas que se repiten en la literatura posterior [4], ordenados de acuerdo con una cierta secuencia lógica [5].

El esquema seguido para su exposición es el siguiente:

I. *Muerte, sentencia irrevocable*

- *a*) es ley universal 339
- *b*) Dios no hace acepción de personas 304
- *c*) Moisés se resiste a morir y pide le deje entrar en la tierra prometida 341
- *d*) los ángeles interceden 339
- *e*) los israelitas se oponen 337

II. *Causas de su muerte*

- *a*) haber prevaricado 340 (pero cf. 338 en VIIIa)
- *b*) a causa de los israelitas 29
- *c*) es una sentencia igual para todos los hombres: cf. 339 en I a

III. *Ultimas horas de Moisés*

- *a*) visiones que se le revelan 338; cf. 357
- *b*) petición de sucesor 304
- *c*) tristeza por ver excluidos a sus hijos 305

3 Entretanto, la Biblioteca Midrásica ha sido iniciada con la publicación, por la Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, de la obra de Miguel Pérez Fernández, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer*, versión crítica, introducción y notas (Valencia 1984).

4 Ver L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia 1909-1938) 7 vols.

5 Precediendo a las palabras que encabezan el comentario haggádico consigno el capítulo y vers. de Dt a que pertenecen. En el margen izquierdo, va el número de la *pisqá* en que se encuentra; en nota, la página y línea que ocupa en la edición de *Sifre*, hecha por L. Finkelstein, *Siphre ad Deuteronomium* (Berlín 1939), reedición de The Jewish Theological Seminary of America (New York 5729 (1969)).

d) se resiste a morir: cf. 339 Ia
suplica le deje pasar a la tierra prometida 28; cf. 339, 341, 357
e) exhortaciones a los israelitas 4

IV. *El ángel de la muerte no tiene poder sobre Moisés* 305

V. *La muerte*
a) obtiene la misma muerte de Aarón 339
b) envuelto en las alas de Dios 340
c) con un beso de Dios 357
d) con dulzura y complacencia 357

VI. *Duelo por Moisés*
a) lo proclama una voz divina 357
b) duelo de Josué 305
c) duelo del mismo Dios 305
d) duelo de los israelitas 357
e) duelo de los ángeles 355

VII *Consecuencias de su muerte*
a) retirada de los tres dones 305
b) poder de intercesión de Moisés 357
c) propiedades del cuerpo de Moisés 357

VIII. *Lugar de su muerte y tumba*
a) de su muerte 338
b) es enterrado en el monte Nebó 338
c) muere en territorio de Rubén y es enterrado en el de Gad 355, 357
d) se desconoce el lugar de su tumba
e) creación de la tumba de Moisés 355

IX. *Moisés entra vivo en el paraíso* 357.

I. MUERTE, SENTENCIA IRREVOCABLE

339 *a*) 32,50. *Y morirás en el monte a donde vas a subir.* Dijo ante El: Señor del mundo, ¿por qué he de morir? ¿No es mejor que digan: 'Vale más Moisés que una visión' a que digan: 'mejor es Moisés que una tradición'? ¿No es mejor que digan: 'Este es Moisés, que nos sacó de Egipto y desgarró el mar para nosotros, hizo bajar para nosotros el maná e hizo para nosotros milagros y hazañas', a que digan: 'Así y así era Moisés', 'Así y así hizo Moisés'? Le dijo: ¡Acaba ya, Moisés! Es una sentencia mía, igual para todos los hombres, porque se dice: "Esta es la ley: el hombre que

muera en una tienda" (Nm 19,14); y también: "¿Es ésta la ley del hombre, Yahvé, Dios?" (2 Sm 7,19)[6].

304 *b*) 31,14. *Y dijo Yahvé a Moisés: He aquí que se acercan tus días para morir*. R. Simón ben Yohay dice: ¡Bendito sea el Juez verdadero, Señor de todas las creaturas, ante quien no hay iniquidad ni acepción de personas! Y así está dicho: "No creáis al compañero ni confiéis en el amigo"[7] (Miq 7,5).

341 *c*) 23,52. *Porque de lejos verás la tierra, pero no entrarás allí*. Aquí se dice: *pero no entrarás allí* y más allá se dice: "pero allí no pasarás" (Dt 34,4). No es posible decir "pero allí no pasarás", porque ya se dijo *pero no entrarás allí;* y no es posible decir *pero no entrarás allí,* porque ya se dijo "pero allí no pasarás". Dijo Moisés delante del Santo, bendito sea: Si no entro en ella como rey, entraré en ella como particular; si no entro en ella vivo, entraré en ella muerto. Le dijo el Santo, bendito sea: *pero no entrarás allí,* "pero allí no pasarás": Ni como rey ni como particular; ni como vivo ni como muerto"[8].

339 *d*) Dijeron los ángeles del servicio ante el Santo, bendito sea: Señor del mundo: ¿Por qué murió el primer hombre? Les dijo: Porque no ejecutó mis órdenes. Dijeron ante El: Pues he aquí que Moisés ha cumplido tus órdenes. Replicó: Es una sentencia mía, igual para todos los hombres, porque se dice: "Esta es la ley: el hombre que muera en una tienda" (Nm 19,14)[9].

337 *e*) 32,48. *Y habló Yahvé a Moisés en ese mismo día*. En tres lugares se dice *en ese mismo día*. Se dice "en ese mismo día" (Gn 7,13) a propósito de Noé. Se enseña que la generación de Noé decía: ¡Voto a tal, que si lo sentimos, no le dejamos; y no sólo eso, sino que cogemos hachas y picas y le rompemos el arca! Dijo el Santo, bendito sea: He aquí que le voy a hacer entrar en medio del día y quien pueda golpear que golpee.

Y ¿por qué dice de Egipto "en ese mismo día salieron todos los ejércitos de Yahvé" (Ex 12,41)? Porque los egipcios decían: ¡Voto a tal, que si los sentimos no los dejaremos; y no sólo eso, sino que cogeremos sables y espadas y los mataremos con ellos! Dijo el Santo, bendito sea: He aquí que los voy a sacar en medio del día y todo el que pueda herir, que venga y hiera.

[6] 388, 5-10.
[7] Según *Ḥag* 16a —a través de Jer 3,4—, Dios es el amigo (*'al·luf*). El sentido de la *pisqá* es que, aun siendo Dios amigo de Moisés, no hace acepción de personas y por tanto éste debe aceptar la muerte. 323, 1-3.
[8] 390,1-7. Repetido en *pisqá* 357, 427, 12-16.
[9] 388,10-13.

Y ¿por qué se dice aquí *en ese mismo día?* Porque los israelitas decían: ¡Voto a tal, que si le sentimos, no le dejaremos. Un hombre que nos sacó de Egipto, que desgarró para nosotros el mar, que hizo descender para nosotros el maná, que condujo para nosotros las codornices e hizo para nosotros milagros y hazañas: no le dejaremos! Dijo el Santo, bendito sea: He aquí que lo meteré en una cueva[10] en medio del día, y todo el que pueda herir que venga y hiera[11].

II. CAUSAS DE SU MUERTE

340 *a)* 32,41. *Por haberme sido infieles:* Vosotros habéis sido la causa de que se prevaricase contra mí. *Porque no me santificasteis:* Vosotros habéis sido la causa de que no se me santificara. "Cuando os rebelasteis contra mi orden" (Nm 27,14): Vosotros fuisteis los causantes de que se rebelasen contra mi orden. Dijo el Santo, bendito sea, a Moisés: ¿No te había dicho así: "¿Qué hay en tu mano?" (Ex 4,2), "arrójalo en tierra" (Ex 4,3), y lo arrojaste? Pues si no incumpliste (aquellos) prodigios que había en tu mano[12], tenías que incumplir esta cosa tan sencilla?[12bis]

29 *b)* 3,26. *Pero Yahvé se irritó* (wyt^{e}br) *conmigo por vuestra causa y no me escuchó.* R. Eliezer dice: Se llenó de furor contra mí. R. Yehosua dice: Como una mujer que no puede inclinarse a causa de su feto (*ʿwbrh*). *Por vuestra causa:* Por vosotros me trató así. *Y no me escuchó:* No aceptó mi plegaria[13].

c) Cf. I a.

III. ULTIMAS HORAS

338 *a)* 32,49. *Que está en tierras de Moab:* Enseña que le mostró a los tres reyes que habrían de surgir de Rut, la moabita. *Que está frente a Jericó:* Enseña que le mostró a los tres profetas que saldrían de Rahab, la prostituta[14]. *Y mira toda la tierra de Canaán:* R. Eliezer dice: El dedo del Santo, bendito sea, le servía de Metratón a Moisés y le enseñaba todas las ciudades de la tierra de Israel: hasta aquí el confín de Efraím, hasta aquí el confín de Manasés, R. Yehosua dice: Moisés por sí mismo la vio; he aquí cómo: dio fuerza a los ojos de Moisés y vio de un confín al otro del mundo[15].

[10] Cf. *pisqá* 355 VIIIe.
[11] 386,12-16 y 387, 1-8.
[12] La vara que se convierte en serpiente, cosa más difícil de creer: se establece una argumentación *qal wa-ḥomer.*
[12bis] 389,8-12.
[13] 45,9-11. Cf. tb. *pisqá* 339 y 338.
[14] Cf. tb. *pisqá* 357, 425-427 que no reproduzco aquí.
[15] 387,14-15 y 388,1-4.

304 *b*) Contestó Moisés ante el Santo, bendito sea: Señor del mundo, puesto que voy a partir del mundo con gran pesar, muéstrame un hombre fiel que se ponga al frente de los israelitas para que yo quede justificado ante ellos [16] en paz. Y así se dice: "Que salga delante de ellos y marche ante ellos" (Nm 27,17). Y también: "Y dijo Yahvé a Moisés: Tómate a Josué, hijo de Nun" (Nm 27,18) [17].

305 *c*) R. Natán dice: Moisés se entristecía en su corazón de que ninguno de sus hijos le sucediera. Díjole el Santo, bendito sea: ¿Por qué te entristeces en tu corazón de que ninguno de tus hijos te suceda? ¿Pues no son los hijos de Aharón, tu hermano, como hijos tuyos? También el hombre que Yo ponga sobre Israel vendrá y estará en pie a la puerta de Eleazar [18].

38 *d*) 3,25. *Permíteme pasar y contemplar*. ¿Es posible que Moisés pidiese delante del Lugar entrar en el país? ¿Acaso no estaba ya dicho: "Ciertamente no pasarás este Jordán" (Dt 3,27)? Es semejante a un rey que tenía dos siervos y prohibió a uno de ellos beber vino durante treinta días. Dijo: ¿Por qué me ha prohibido beber vino durante treinta días? ¡No lo probaré durante un año e incluso dos! ¿Para qué (dijo) todo esto? Para debilitar las palabras de su señor. Después prohibió al segundo que bebiera vino durante treinta días. Dijo: ¿Podré estar sin vino ni siquiera una hora? ¿Para qué dijo todo esto? Para respetar las palabras de su señor. Así Moisés respetó las palabras del Lugar y pidió delante de El que le dejase entrar en el país [19].

4 *e*) 1,5. *Explicar esta Ley diciendo*. Les dijo: Ya estoy próximo a la muerte. Quien haya oído un versículo y lo haya olvidado, que venga y lo estudie; una sección y la haya olvidado, que venga y la estudie; un capítulo y lo haya olvidado, que venga y lo estudie; una *halakah* y la haya olvidado, que venga y la estudie [20].

IV. EL ANGEL DE LA MUERTE NO TIENE PODER SOBRE MOISES

305 En aquella hora dijo el Santo, bendito sea, al ángel de la muerte: Ve y tráeme el alma de Moisés. Fue y se paró ante él. Le dijo: Moisés, dame tu alma. Le replicó: En el lugar donde estoy sentado, no tienes derecho a estar de pie ¿y tú me dices: dame tu alma? Le reprendió y salió con enfado. Fue el ángel de la muerte y transmitió la palabra ante el Poder. Nuevamente le dijo el Santo, bendito sea: Ve y tráeme su alma. Fue a su sitio y lo buscó y

16 *'ese' yedehem;* "que salga": *'ašer yeṣe'*, analogía verbal.
17 323,4-7.
18 324,8-11.
19 44,6-12. Cf. tb. *pisqá* 339, 341 y 357.
20 13,1-3.

no lo encontró. Fue al mar y le dijo: ¿Has visto a Moisés? Le contestó: Desde el día en que hizo atravesar a los israelitas por mi interior no lo he visto. Fue a las montañas y a las colinas y les dijo: ¿Habéis visto a Moisés? Le contestaron: Desde el día en que los israelitas recibieron la Ley sobre la montaña de Sinaí, no lo hemos visto. Fue a la *gehenna* y le dijo: ¿Has visto a Moisés? Le contestó: He oído su nombre, a él no lo he visto. Fue a los ángeles del servicio y les dijo: ¿Habéis visto a Moisés? Le contestaron: Ve junto a los hombres. Fue a los israelitas y les dijo: ¿Habéis visto a Moisés? Le contestaron: Dios entiende su camino; Dios lo ha escondido para la vida del mundo venidero y ninguna criatura lo conoce, porque se dice: "Y se le enterró en el valle" (Dt 34,6) [21].

V. LA MUERTE

339 *a)* 32,50. *Como murió tu hermano Aharón:* La muerte que deseaste. ¿Y cómo deseó Moisés la muerte de Aharón? En la hora en que le dijo el Santo, bendito sea: "Coge a Aharón y a su hijo Eleazar" (Nm 20,25), "Y quitarás a Aharón sus vestiduras" (Nm 20,26) —éstas son las vestiduras del sacerdocio que revistió a Eleazar. Y así por segunda vez y así por tercera, le dijo: Entra en la cueva [22]; y entró. Sube a la cama, y subió. Extiende tu mano; y la extendió. Extiende tus pies; y los extendió. Cierra tu boca; y la cerró. Cierra los ojos; y los cerró. En aquella hora dijo Moisés: ¡Dichoso quien muere de esta muerte! Por eso se dice: *Como murió tu hermano Aharón:* la muerte que codiciaste [23].

340 *a)* ¿Y de dónde se deduce que no se marchó del mundo hasta que el Santo, bendito sea, lo envolvió en sus alas? Porque se dice: "Por tanto no haréis entrar esta comunidad" (Nm 20,12) [24].

357 *c)* 34,5. *Por la boca de Yahvé* [25]. Cuando el Lugar toma el alma de los justos, la toma con complacencia. Propusieron en una parábola a qué se parece la cosa: A un (hombre) fiel que había en una ciudad, a quien todos confiaban un depósito y, cuando uno de ellos iba a pedir lo suyo, lo sacaba y se lo daba, porque sabía dónde estaba; pero si acontecía el enviarlo por medio de su hijo, por medio de su siervo, por medio de un enviado suyo, (éste) lo revolvía de arriba abajo, porque no sabía dónde estaba.

[21] 326,12-17 y 327,1-5.
[22] Cf. 337 I e. y 355 VIII e.
[23] 389,1-6.
[24] 389,12-13.
[25] *ᶜal pî yhwh* = "por orden de Yahvé". La *haggadah* interpreta que Moisés murió por un beso de Dios.

d) Así, cuando el Lugar toma el alma de los justos, la toma con dulzura y cuando toma el alma de los malvados, la entrega a los ángeles malos, a los ángeles crueles, para que saque su alma; y así se dice: "Pero le será enviado un cruel mensajero" (Prov 17,11); y también: "Muere en plena juventud su alma" (Jb 36,14)[26].

VI. DUELO POR MOISES

357 *a*) R. Eliezer dice: Una voz divina salía de en medio del campamento —doce millas por doce millas— y proclamaba y decía: ¡Moisés ha muerto![27]

305 *b*) Y cuando Moisés murió, Josué estuvo llorando y clamando y haciendo duelo por él en rebelión y decía: ¡Padre mío, padre mío! ¡Maestro mío, maestro mío que me educaste, maestro mío que me enseñaste la Ley! Y estuvo haciendo duelo por él muchos días, hasta que el Santo, bendito sea, dijo a Josué: ¿Hasta cuándo vas a estar haciendo duelo?

c) ¿Es que a tí sólo se te ha muerte Moisés? ¿Es que no se me ha muerto más bien a mí? pues desde el día en que murió hay gran duelo ante mí, porque se dice: "Y llamó Yahvé Elohim aquel día a lloro y a lamento", etc. (Is 22,12); pero se le había prometido que formaría parte del mundo venidero, como se dice: "Y dijo Yahvé a Moisés: He aquí que vas a acostarte con tus padres, y te levantarás"[28] (Dt 31,16).

357 *d*) 34,8. *Y los hijos de Israel lloraron a Moisés:* he aquí uno. *Y cumplieron los días del:* he aquí dos. *Duelo de Moisés:* he aquí tres. ¿Cuál es la significación de estos treinta días? Sólo se enseña que le lloraron antes de que muriera durante treinta días[29].

355 *e*) Y los ángeles del servicio hacían duelo por él y decían: Venga la paz, descanse sobre su lecho[30].

VII. CONSECUENCIAS DE SU MUERTE

305 *a*) Un mismo año murieron tres justos: Moisés, Aharón y Miriam. No volvieron a encontrar sosiego los israelitas después de Moisés, como se dice: "E hice desaparecer a los tres pastores en

26 428,9-16.
27 428,1-2.
28 El TH dice: "y este pueblo se levantará y se prostituirá", etc. *Sanh* 90b utiliza este texto (aplicado aquí a la resurrección de Moisés) para probar la resurrección de los muertos, contra los *minim* que decían que en la Torá no había prueba de la resurrección. 327,5-11.
29 430,1-3.
30 418,3.

un mes" (Zac 11,8). ¿Es que murieron en un mismo mes? ¿No murieron en un mismo año, como se dice: "Los príncipes de los pueblos se han unido al pueblo de Dios de Abraham" (Sal 47,10)? Sólo quiere decir que, una vez muerta Miriam, desapareció el pozo y volvió por el mérito de Moisés y Aharón. Cuando murió Aharón, desapareció la columna de nube y ambos volvieron por el mérito de Moisés. Cuando murió Moisés, desaparecieron los tres[31] y no volvieron[32].

357 b) Samalión dice: *Y murió allí Moisés*[33]. ¿Y de dónde deduces que el perdón salía desde la tumba de Moisés a la tumba de los patriarcas? Se dice aquí *y murió allí Moisés* y se dice en otro lugar "allí enterraron a Abraham y a Sara, su mujer" (Gn 49,31)[34].

357 c) *Ni se había perdido su vigor*[35]. R. Eliezer ben Yaaqob dice: No leas: "no se había perdido su vigor", sino: "su vigor no se ha perdido ahora": todo el que toca la carne de Moisés, (siente) brotar vigor en todas direcciones[36].

VIII. LUGAR DE LA MUERTE Y TUMBA

338 a) 32,49. *Sube a ese monte de los Abarim:* Es para ti subida, pero no es bajada.

Ese monte de los Abarim. Que era llamado con cuatro nombres: monte de los Abarim, monte Nebó, monte Ha-har, Roš ha-Pisgá.

b) ¿Y por qué lo llaman monte Nebó? Porque en él están enterrados estos tres profetas que no murieron a causa de transgresión y que son: Moisés, Aharón y Miriam[37].

355 c) 33,21. *Pues allí estaba reservada la porción del jefe*[38]. Esta es la tumba de Moisés, que está puesta en la porción de Gad. ¿Pues no murió en la porción de Rubén, porque se dice: "Sube a ese monte de los Abarim, el monte Nebó" (Dt 32,49)? y Nebó no es sino la porción de Rubén, porque se dice: "Y los hijos de Rubén construyeron, etc... Y Nebó y Baal Maon, etc. (Nm 32,37-38). ¿Qué quiere decir *pues allí estaba reservada la porción del jefe?* Enseña

31 A saber: el pozo, la columna y el maná.
32 326,1-5.
33 Dt 34,5.
34 428,2-6.
35 Dt 34,7.
36 429,15-17. La interpretación de este pasaje ha sido muy controvertida. Vid. Finkelstein, *op. cit. ad loc.*
37 387,10-13.
38 *meḥoqeq* lit. "el que decide", "el jefe"; pero tb. "el que legisla", de ahí su identificación con Moisés.

que Moisés fue llevado en alas de la *Šekiná* durante cuatro millas desde la porción de Rubén y la porción de Gad, y los ángeles del servicio hacían duelo por él y decían: Venga la paz, descanse sobre su lecho [39].

357 34,6. *Y se le enterró en el valle.* Si se dice *en el valle* ¿por qué se dice *en tierra de Moab?* Si se dice *en tierra de Moab,* ¿por qué se dice *en el valle?* Quiere decir que Moisés murió en medio de la heredad de Rubén y fue enterrado en el campo de la heredad de Gad [40].

357 *d)* 34,1. *Moisés subió de las estepas de Moab:* Subida y no bajada. *De las estepas de Moab:* Enseña que el Santo, bendito sea, le mostró los tres reyes que surgirían de Rut, la moabita: es David y su descendencia. *Al monte Nebó, cumbre del Pisgá:* Así como la rama (*psgh*) está separada del tronco, pero no está desunida, así la tumba de Moisés está escindida del monte, pero no (totalmente) escindida y el valle está entre ellos (= los une) [41].

357 *Y nadie conoce su tumba.* Hay quien dice: Tampoco Moisés conoce el lugar de su tumba, porque se dice: *Y nadie conoce su tumba,* y "nadie" (*'iš*) no es otro que Moisés, porque se dice: "Y el hombre (*ha-'iš*) Moisés era muy humilde" (Nm 12,3).

Una vez envió el gobierno de la casa de César dos capitanes. Dijeron: Id a ver dónde está la tumba de Moisés. Fueron y se pararon arriba y la vieron abajo. Bajaron abajo y la vieron arriba. Se repartieron la mitad arriba y la mitad abajo: los que estaban arriba la vieron abajo y los que estaban abajo la vieron arriba. Por ello se dice: *Y nadie conoce su tumba* [42].

355 *e)* Y ésta es una de las cosas que fueron creadas la tarde del sábado, al crepúsculo; y son: el arco iris, el maná, el pozo, la escritura y lo escrito, las tablas, la boca de la burra y la boca de la tierra y la tumba de Moisés y la cueva [43] donde estuvieron Moisés y Elías, la vara de Aharón con sus almendras y flores. Y hay quien dice: también las vestiduras del primer hombre... [44].

IX. MOISES ENTRA VIVO EN EL PARAISO

357 Y hay quien dice: No murió Moisés, sino que está en pie sirviendo arriba. Aquí se dice *allí* [45] y en otro sitio se dice: "Y estuvo allí con Yahvé" (Ex 34,28) [46].

TERESA MARTÍNEZ SAIZ

[39] 417,15-17; 418,1-3.
[40] 428,17-19. — [41] 425,3-7.
[42] 428,20 y 429,1-5.
[43] Cf. *pisqá* 337, I e.
[44] 418,3-6. — [45] Dt 34,5. — [46] 428,5 y 6.

VARIANTES DEL TEXTO HEBREO BABILONICO DE PROVERBIOS DEL MS. EC 1 RESPECTO AL TEXTO TIBERIENSE

En 1976 publicamos el texto hebreo babilónico del libro de los Proverbios[1], que a su vez había constituido el núcleo de nuestra tesis doctoral, dirigida por D. Federico Pérez Castro. Para tal edición tuvimos en cuenta los mss. pertenecientes al babilónico antiguo y al babilónico medio, según la clasificación de Israel Yeivin[2], por ser los más representativos de la tradición babilónica de la Biblia hebrea. Como base de la edición presentamos, a dos columnas, los textos de los mss. Ec 1 (BA) y Ec 61 (BM) y en el aparato crítico anotamos las variantes de los restantes fragmentos babilónicos de Proverbios y las del texto tiberiense. En la citada edición no se incluyó el análisis de las variantes significativas —es decir, las que no responden solamente a las diferencias usuales de pronunciación entre B y T— que aparecen en el texto del Ec 1 respecto del texto tiberiense. Dicho análisis estaba incluido en nuestra tesis doctoral, pero hasta la fecha no se había publicado. Nos produce una gran satisfacción poder hacerlo ahora en este volumen homenaje al prof. Díez Macho, ya que él nos prestó su preciosa ayuda para la identificación y explicación de algunas de ellas.

El ms. Ec 1 presenta una gran dificultad de lectura. Es un ms. retocado, es decir: la puntuación babilónica antigua, de primera mano, ha sido meticulosamente corregida por un segundo puntuador yemení que lo transformó en un ms. que refleja el sistema de pronunciación tiberiense, aunque los signos sean babilónicos. Debido a ello tuvimos que desplazarnos a Berlín para consultar el original del ms., ya que a través de la edición fotográfica de *Maqor* (Jerusalén 1972) identificar la primera mano del Ec 1 era prácticamente imposible, o al menos cabía un gran margen de error. Aun así quedaron algunas palabras en las que las vocales están corregidas de tal modo que no es posible descifrar las originales de primera mano. Tales vocales aparecieron en nuestra edición acompañadas del signo de interrogación.

[1] A. Navarro Peiró, *Biblia Babilónica*: *Proverbios* (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" núm. 13. C.S.I.C. Madrid 1976).
[2] I. Yeivin, *Ha-niqqud*..., cap. V.

Hechas estas aclaraciones, pasamos ya al estudio de las variantes que nos ocupan. Como texto tiberiense hemos tomado el de la BH³. Las variantes se enumeran según el orden de los capítulos y versículos bíblicos. El sistema empleado en esta exposición es el siguiente: se cita en primer lugar la variante, a continuación los mss. babilónicos coincidentes y la forma correspondiente en T. Aparecen después las obras en que se recoge o estudia dicha variante y por último nuestro comentario acerca de ella.

תחפשנה (2,4) = Ec 61, forma *Pi'el* frente a *Qal* en T: תחפשנה. Recogida en el aparato crítico de BH³. Yeivin, *Ha-niqqud*..., p. 428. Estas dos formas, *Qal* y *Pi'el* de la raíz חפש están documentadas en hebreo bíblico. El sentido del versículo no cambia.

יסחו 2,22), forma *Hof'al* frente a *Qal* en T: יסחו. Recogida en el aparato crítico de BH³. Yeivin, *Ha-niqqud*..., p. 319. En hebreo bíblico tiberiense sólo están atestiguadas las formas *Qal* y *Nif'al* de la raíz נסח. Sin embargo, el sentido del verbo es pasivo: "serán arrancados" y una forma pasiva puede responder a un paralelismo con el primer hemistiquio en el cual el verbo aparece en forma *Nif'al*: יכרתו. Kahle, en el aparato de BH³, recoge las lecturas del Targum y LXX y las interpreta como *Nif'al*, forma también pasiva.

ירעפו (3,20), forma *Hif'il* frente a *Qal* en T: ירעפו. Recogida en el aparato crítico de BH³. Yeivin, *Ha-niqqud*..., p. 466. Las dos formas, *Qal* e *Hif'il* están documentadas en hebreo bíblico. El sentido del versículo no cambia.

ירויך (5,19). La forma de T es: ירוה. Kahle recoge esta variante en el aparato de BH³ y lee en Ec 1: ירויה. Yeivin, en *Ha-niqqud*... 645, recoge esta forma entre las variantes de tradición de B y T y la lee: ירויך.

Lo que nosotros hemos visto en el original del ms. difiere un poco de las dos lecturas anteriores. Parece que Kahle no vio el *qameṣ* del *kaf* que está bastante borrado y casi sólo se puede apreciar un punto. Yeivin parece considerar *ḥireq* a este resto de *qameṣ*, según nuestra opinión. Lo que no hemos podido comprobar, observando el original del ms., es ese *qameṣ* que Yeivin coloca sobre el *kaf*, ya que pensamos que el *qameṣ* primitivo es lo que él marca como *ḥireq* y ya no hay más signos sobre tal consonante. Según las lista de *Ḥillufim* entre orientales y occidentales de la *Biblia Rabinica* (Venecia 1525), esta palabra constituye uno de ellos: ... ירויך ... למד׳ — ... ירוך ... למע׳.

לשון (6,24) = Ec 61, frente a לְשׁוֹן en T. Según el aparato de BH^3, versión Siríaca, Targum y Vulgata: לְשׁוֹן , como en B. Teniendo en cuenta el sentido del versículo el estado constructo cuadra mejor, y la variante es aceptada por algunos traductores, cf., por ej., F. Cantera en *Sagrada Biblia* (Madrid 1975) que traduce: "lengua de la extraña",

עינות (8,28) frente a עִינוֹת en T. Recogida la lectura en el aparato de BH^3, según dicho aparato se lee también עינות en la *Biblia Rabinica* (Venecia 1525) y en varios mss.

ואשרו (9,6) forma *Pi'el* frente a *Qal* en T: וְאִשְׁרוּ. Kahle no recoge esta variante. Yeivin, *Ha-niqqud*... 437. Las dos formas de esta raíz, *Qal* y *Pi'el*, están documentadas en hebreo bíblico. Las otras dos veces en que aparece esta raíz en Proverbios seguida de la palabra בדרך lo hace en forma *Pi'el* tanto en T como en B: 4,14 y 23,19.

תנחם (11,3) = Ec 61, forma *Pi'el* frente a *Hif'il* en T: תַּנְחֵם. Kahle no recoge esta variante. Yeivin, *Ha-niqqud*... 624. La forma *Pi'el* de la raíz נחה no está documentada en hebreo bíblico tiberiense, en el que sólo aparece en las formas *Qal* e *Hif'il*.

וזרע (11,21), participio *Qal* frente a forma nominal en T: וְזֶרַע. El estudio de esta variante lo publicamos ya en "Sefarad" XXXVII (1977) pp. 235-237, con el título *Nota aclaratoria acerca de dos lecturas del ms. de Berlín Or. Qu. 680 (Ec 1): Prov 11,18 y 11,21* y a tal artículo remitimos al lector.

בוטח (12,18. *Qeré:* בוטח), en T: בּוֹטֶה . Variante recogida por Kahle en el aparato de BH^3. De Rossi, Variantes, IV, p. 94. Yeivin, *Ha-niqqud*... 645.

חרף (14,31 y 17,5) participio *Qal* frente a perfecto *Pi'el* en T: חֵרֵף. Kahle recoge las formas del Ec 1 en el aparato de BH^3. Yeivin, *Ha-niqqud*... 416. Según Yeivin, la puntuación con *ḥolem* del Ec 1 se podría interpretar como un cambio *ṣere-ḥolem;* sin embargo, el hecho de que la segunda radical del verbo esté puntuada con *ṣere* nos inclina a pensar que en Ec 1 nos encontramos ante un participio *Qal*, ya que en B la segunda radical de un perfecto *Pi'el* se puntúa normalmente con *pataḥ* y así lo vemos en la puntuación que esta misma palabra tiene en Ec 61: חרף . El participio *Qal* del Ec 1 cuadra perfectamente con el sentido del versículo y podría explicarse, en 14,31, por paralelismo con el segundo hemistiquio donde el verbo aparece en participio *Qal:* חונן . En 17,5 la construcción del primer hemistiquio es similar a la de 14,31

y también Ec 1 ofrece la forma: חֹרֶף frente a חֹרֶף de T y חֹרֶף de Ec 61.

יְנַאֵץ (15,5) = Ec 61, forma *Pi'el* frente a *Qal* en T: יִנְאַץ. Kahle recoge esta lectura en el aparato de BH³ y en MT pág. 81. Yeivin, *Ha-niqqud*... 417. Las dos formas, *Qal* y *Pi'el*, están documentadas en hebreo bíblico. El sentido del versículo no varía.

יִזָּרוּ (15,7) = Ec 61, frente a יְזָרוּ en T. Variante dudosa. Kahle no la recoge, quizá por no considerarla variante. Yeivin, en *Ha-niqqud*... 624, sugiere dos posibilidades: *a*) podría tratarse de un cambio de forma verbal, *Nif'al* en B y *Pi'el* en T; *b*) forma *Pi'el* en T y en B, puntuada en B con *ḥireq* en lugar de *šewa* tras yod consonántico. Las dos formas, *Pi'el* y *Nif'al*, están documentadas en hebreo bíblico. El sentido pasivo de *Nif'al* no cuadra bien con la significación del versículo, pero, sin embargo, es extraño que dos mss. babilónicos que habitualmente no puntúan con *ḥireq* el *yod* consonántico, cuya base es *šewa*, coincidan en la vocalización de esta palabra.

כת׳ ונרגז (16,28) frente a וְנִרְגָּן en T. La palabra en Ec 1 va acompañada de la nota masorética כת (*ketib*), pero los márgenes están cortados y no se puede ver el *qere*. Lectura recogida por Kahle en el aparato de BH³. La palabra en T está escrita con un *nun* final corto y lleva la nota de masora parva: ג׳ נונין צעירין. Las dos raíces, רגז y רגן, están documentadas en hebreo bíblico. La raíz רגן está documentada en forma *Nif'al* y נִרְגָּן sería el participio de tal conjugación. La raíz רגז no está documentada en T en forma *Nif'al*. El significado de רגן es: "calumniar", "murmurar"; el de רגז: "estar enojado, excitado, irritado...". Cantera, *Sagrada Biblia* (1975), traduce נִרְגָּן como "el chismoso"; נרגז podría traducirse como "el colérico", "el irascible"... Los dos términos cuadran bien en la significación general del versículo.

נִשְׂגָּבָה (18,11) = Ec 61, perfecto *Nif'al* tercera persona singular femenina frente a participio *Nif'al* singular femenino en T: נִשְׂגָּבָה. Yeivin, *Ha-niqqud*... 394. El sentido del versículo es parecido empleando cualquiera de las dos formas.

גדול (19,19). *Qere:* גדל frente a T: גְּדָל־ (*Qere:* גְּדָל־). MT, p. 81. Ambas formas nominales están documentadas en hebreo bíblico.

שֹׁפְטִים (19,29) participio *Qal* frente a forma nominal en T: שְׁפָטִים. Kahle recoge esta lectura en el aparato de BH³ y en

MT p. 81. Yeivin, *Ha-niqqud*... 333. El significado de שְׁפָטִים es "tribunales", "castigos" y el de שֹׁפְטִים "jueces". El sentido del versículo no sufre un gran cambio sea cual sea el término que se utilice.

יִצְּרוּ (20,28) perfecto *Qal* frente a imperfecto *Qal* en T: יִצְּרוּ. Kahle MT p. 81. Yeivin, *Ha-niqqud*... 645. El perfecto de Ec 1 puede responder quizá a un paralelismo con el segundo hemistiquio en que el verbo aparece también en perfecto: סָעַד.

פֹּעַל (21,6) = Ec 61, participio *Qal* frente a forma nominal en T: פֹּעַל. Yeivin, *Ha-niqqud*... 334. Kahle no recoge esta lectura del Ec 1, pero la nota correspondiente del aparato de BH[3] indica que se lea según LXX y Vulgata: פֹּעַל. Por tanto B coincide en este caso con estas versiones.

יִבְלָעֶנּוּ (21,20) forma *Qal* frente a *Pi'el* en T: יְבַלְּעֶנּוּ. Kahle recoge esta lectura en el aparato de BH[3]. Yeivin, *Ha-niqqud*... 374. Las dos formas, *Qal* y *Pi'el*, están documentadas en hebreo bíblico.

En el versículo 22,27 falta en el texto del Ec 1 la palabra לך. En T se lee: אִם־אֵין־לְךָ לְשַׁלֵּם. En Ec 1 entre las palabras אם y לשלם aparece el signo que utiliza este ms. para llamar la atención hacia el margen, una especie de *circellus*, pero aquí los márgenes están cortados y no se pueden leer. Probablemente לך estaría añadido al margen.

וְהִפְתּוֹת (24,28) = Ec 22, perfecto *Hif'il* de פתת frente a וַהֲפִתִּיתָ en T (prefijo הֲ + perfecto *Pi'el* de פתה). Lectura recogida por Kahle en el aparato de BH[3] y en MT, p. 81. Yeivin, *Ha-niqqud*... 530. Según Yeivin, este verbo cuya forma es extraña en T y cuya etimología no está clara, se conjuga en B como ע"ע en forma *Hif'il*.

שֹׂנְאֶיךָ (25,21) = Ec 61 y Ec 22, plural frente a singular en T: שֹׂנַאֲךָ. Kahle en MT, p. 81, opina que el plural no cuadra con el complemento pronominal singular sufijado al verbo que sigue: הַאֲכִילֵהוּ.

En el versículo 25,28 falta en el texto de Ec 1 la palabra אשר. En T se lee: אִישׁ אֲשֶׁר אֵין. En Ec 1 está añadido אשר entre líneas, pero no parece de primera mano.

נָאוָה (26,1) = Ec 61, forma participial femenina frente a forma masculina en T: נָאוֶה. Kahle, en MT, p. 81, recoge esta lectura del Ec 1 entre las variantes, considerando כָּבוֹד como femenino en este versículo —esto en hebrero bíblico solamente está docu-

mentado en Gn 49,6 [3]—. Yeivin, *Ha-niqqud*... 486, cita este caso entre otros del mismo verbo en que se produce un cambio entre la forma femenina y la masculina, como sucede, según él, en B en los verbos ל״ה (cf. *Ha-niqqud*... 616).

ומשׁל (26,7) participio *Qal* frente a forma nominal en T: וּמָשָׁל. Recogida la lectura de Ec 1 en el aparato de BH³ y en MT, p. 81. En MT opina Kahle que la forma ומשׁל no tiene ningún sentido en este contexto y que en 26,9 —la misma expresión כְּסִילִים וּמָשָׁל בְּפִי— aparece en Ec 1: ומשׁל.

תכסה (26,26) = Ec 61, forma *Nif'al* frente a *Hitpa'el* en T: תְּכַסֶּה. Lectura recogida por Kahle en el aparato de BH³ y en MT, pp. 81-82. Yeivin, *Ha-niqqud*... 620. Las dos formas, *Nif'al* e *Hitpa'el*, están documentadas en hebreo bíblico. El sentido del versículo es el mismo se emplee una forma u otra.

ורעה (27,10) participio *Qal* frente a forma nominal en T: וְרֵעֶה (*Qere*: וְרֵעַ). El sentido del versículo no varía ya que el significado de la forma *Qal* en רעה II es "tener amistad, relaciones...". Esta misma forma רעה se encuentra con el mismo significado en 13,20; 28,7 y 29,3 (tanto en T como en B).

דרכים (28,18) = Ec 61, plural frente a dual en T: דְּרָכַיִם. Kahle recoge esta lectura en MT, p. 82. La nota correspondiente a esta palabra en el aparato de BH³ aconseja que se lea דְּרָכִים (plural). En el versículo 28,6 se encuentra en Ec 1 la forma דרכים (*Qere*: דרכיו) frente a forma dual también en T: דְּרָכַיִם. Kahle, en MT p. 82, recoge la lectura de 28,6, pero lee דרכים, alegando que se trata de una forma mixta. Nosotros leemos en 28,6 דרכים y nos parece una forma mixta en la que se mezclan las vocales del *Qere* (דרכיו) con las del *Ketib* (דרכים). Respecto a la lectura de 28,6 el aparato de BH³ sugiere que se lea según la Vulgata: דְּרָכִים o según LXX y Targum: דְּרָכָיו.

ישמח (29,3) forma *Qal* frente a *Pi'el* en T: יְשַׂמַּח. Lectura recogida en el aparato de BH³. Las dos formas, *Qal* y *Pi'el*, están documentadas en hebreo bíblico. En Ec 1 falta por rotura esta palabra en Prov 10,1, pero en 15,20 aparece en forma *Pi'el* como en T. Quizá en esta forma *Qal* de 29,3 haya influido el *Qal* de 17,21 (*Qal* en Ec 1 y en T).

[3] Cf. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1959) 17.ª edición, p. 333.

יקא (30,1), nombre propio. En T: יָקֶה. Recogida la lectura de Ec 1 en el aparato de BH[3].

הלשן (30,10) = Ec 61, forma *Pi'el* frente a *Hif'il* en T: תַּלְשֵׁן. Recogida en el aparato de BH[3] y en MT, p. 59. Yeivin, *Ha-niqqud...* 429. En hebreo bíblico tiberiense están documentadas en esta raíz las formas *Hif'il* y *Pi'el*, de esta última sólo aparece el participio en Sal 101,5, con el mismo sentido de "calumniar".

הבהב (30,15) frente a הַב הַב (separado) en T.

תתפש (30,28), forma *Nif'al* frente a *Pi'el* en T: תְּתַפֵּשׂ. Kahle no recoge esta lectura, pero en la nota correspondiente del aparato de BH[3] se da la lectura de LXX y es: תִּתָּפֵשׂ. Yeivin, *Ha-niqqud...* 404, además de constatar que en B la forma es *Nif'al*, añade, según las notas de Masora, que Sura puntúa la segunda radical del verbo con *pataḥ*, mientras que Nehardea lo hace con *ṣere*. Las dos formas, *Nif'al* y *Pi'el*, están documentadas en hebreo bíblico. Como el nombre שְׂמָמִית es femenino, el sentido del versículo no cambia; en B el verbo sería tercera persona singular femenino: "el lagarto *se puede coger con la mano*..." y en T segunda persona singular masculino: "el lagarto que *puedes coger* con la mano".

מחקק (31,5) forma *Polel* frente a *Pu'al* en T: מְחֻקָּק. Kahle recoge esta lectura en el aparato de BH[3] y en MT, p. 82. Yeivin, *Ha-niqqud...* 478. Las dos formas están documentadas en hebreo bíblico. La forma pasiva de T tiene el sentido de "lo estatuido", "el derecho", "la ley"... La forma activa de Ec 1 aparece en otras ocasiones en la Biblia con el sentido de "jefe en la lucha", "bastón de mando"... En el versículo, como opina Kahle, cuadra mejor la pasiva de T.

ANGELES NAVARRO PEIRÓ

BIBLIOGRAFIA Y SIGLAS

B = hebreo según la puntuación babilónica
BA = babilónico antiguo.
BH[3] = Kittel, R./Kahle, P.: *Biblia Hebraica*[3], 12.ª edición (Stuttgart 1961)
BM = babilónico medio.
Ec = *Einfach Ketubim* (Hagiógrafos con puntuación babilónica sencilla).
Ec 1 = Berlin, *Staatsbibliothek*, Or Qu 680, 27-94.
Ec 22 = Nueva York JThS 508 A (EMC 38)
Ec 61 = Jerusalén, Rab Qafih.
MT = Kahle, P.: *Der masoretische Text des A.T. nach der Überlieferung der babylonischen Juden* (Leipzig 1902).
T = hebreo según la puntuación tiberiense.
Yeivin, I.: *Ha-niqqud ha-bablí u-masoret ha-lašon ha-mištaqqefet mimmennu* (Jerusalén 1968).

Una vez corregidas ya las primeras pruebas de imprenta ha llegado a nuestras manos la última obra de Israel Yeivin, *The Hebrew Language tradition as Reflected in the Babylonian Vocalization* (en hebreo). Jerusalén, Academia de la Lengua Hebrea, 1985. En ella se refunden sus dos principales obras anteriores sobre la tradición babilónica de la lengua hebrea. Sentimos, dadas las circunstancias, no haberla podido utilizar en nuestro artículo.

CONCEPCIONES DE LA INSPIRACION EN FILON DE ALEJANDRIA

1. Cuando se discute en general de las ideas de Filón de Alejandría en torno a la inspiración y de las concepciones de fondo que las sustentan se piensa casi siempre en el trance extático o entusiástico, tal como se describe por ejemplo en el de *specialibus legibus*. Pero el panorama es más complejo y variado. Por otro lado, los juicios de valor sobre las influencias que han moldeado el pensamiento del Alejandrino sobre la inspiración son contrapuestos, por no decir contradictorios. G. Verbeke, en un amplio estudio [1] llegó a la conclusión que es la Biblia la que incontestablemente había ejercido la influencia principal sobre la pneumatología de Filón, y en concreto sobre las concepciones del pneuma profético. Pero esta conclusión choca frontalmente con la de otras monografías, ya clásicas, sobre el tema [2], que afirman rotunda y exclusivamente la procedencia helénica de las ideas filonianas en torno al trance profético. A contribuir modestamente a un mayor esclarecimiento de esta debatida cuestión, así como a precisar las ideas de Filón al respecto dedicamos estas líneas en homenaje a nuestro maestro prof. Díez Macho.

2. Comencemos por lo más sencillo. ¿Cuáles son los rasgos exteriores de un profeta? Según Filón ha de ser un hombre justo y bueno [3] de mente pura [4] despegado de lo terreno y amigo de Dios [5], pero ante todo y sobre todo sabio [6]. Para designarlo Filón no usa

[1] *L'évolution de la doctrine du Pneûma du Stoicisme à S. Augustin* (París-Lovaina 1945) 257. Igualmente A. Maddalena, *Filone Alessandrino* (Milán 1970) 129-140.

[2] Cf. F. Delitzsch, *De inspiratione Sacrae Scripturae, quid statuerint Patres Apostolici et Apologetae* (Lipsiae 1872) 20; W. Bousset/ H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga 1926) 517ss; E. Fascher, *Prophḗtēs* (Giessen 1927) 160; W. Voelker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (Leipzig 1938) 294s; H. Leisegang, *Der Heilige Geist* (Leipzig 1919; reimpresión, Stuttgart 1967) 120-21ss, 125ss; esp. 238; E. Bréhier, *Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950) 185, etc.

[3] *Heres* 259 (*asteîos*). Utilizamos la edic. de P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Berlín 1897).

[4] Moisés, el prototipo, es llamado la "mente más pura": *de cong.* 132.

[5] *de gigant*: 28; *Vit Mos* I 156.

[6] *heres* 259 e indirect *de spec. leg.* IV 192 (*oudén ágnoston échei*).

tan sólo la palabra *prophḗtēs*. Emplea también otros vocablos como *hierophántēs* y *mýstēs*, aunque estos últimos los utiliza sobre todo para Moisés.

3. En los escritos de Filón aparecen diversas clases de profecías. La adivinación profética es fundamentalmente de dos especies: los oráculos y los sueños, pero el principio básico que rige a ambas clases —la moción divina —es igual, como queda reflejado en la terminología[7]. Ahora bien, el modo de la inspiración somnial es en Filón fundamentalmente parecido al de Posidonio[8], muy común en la antigüedad y no ofrece dificultad interpretativa. Por ello vamos a concentrarnos en la inspiración oracular o en estado de vigilia, según Filón.

4. Es ésta susceptible de ser dividida en varias clases. Según el agente inspirador, la inspiración puede provenir: *a*) de Dios directamente; *b*) por medio de los ángeles; *c*) por medio del *pneûma prophētikón*.

5. Desde otro ángulo, Filón piensa que el elemento inspirador puede actuar desde *fuera* o *dentro* del profeta. En el primer caso la inspiración puede ser una misteriosa voz divina (*échon*), una "iluminación" (cf. *infra*), o una "guía" (*hyphḗgēsis*) de cualquiera de los tres agentes inspiradores arriba enumerados. En el segundo caso, el profeta actúa movido desde sus adentros, casi exclusivamente por el *pneûma theoû* o *prophētikón*. Finalmente concibe también Filón un tercer modo, intermedio entre el primer y segundo caso, "la inspiración por preguntas y respuestas", en el que la voz divina responde desde fuera al profeta, pero éste pregunta poseído por una fuerza interior.

6. La división según el agente inspirador no ofrece ninguna dificultad interpretativa, porque Filón mismo señala de quién viene la moción inspiradora. Sólo existe una cierta dificultad a la hora de precisar exactamente qué entiende nuestro autor por "pneuma profético". Sin introducirnos aquí en una espinosa discusión[9], podemos afirmar, basándonos fundamentalmente en *de gi-*

[7] *de somn.* II 1: *en tois hýpnois ... he psychḕ korybantiâ kai enthousiôsa* ... thespizei, etc.

[8] Cf. Cicerón, *de divin.* XXX 63; L 114, etc.: el sueño es un estado cataléptico semejante a la muerte. En él quedan muertos los sentidos. El alma, liberada, queda dispuesta para la adivinación, bien por ser clarividente ella misma, bien —y este es el caso de Filón— porque es el momento apto para que Dios, o los ángeles, se comuniquen con ella.

[9] Cf. Verbeke, *op. cit.*, 237-257; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge 1967) 225; H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge. Mass.

gant. 27 y *heres* 265, que es algo divino, probablemente inmaterial, una especie de soplo o fuerza que la divinidad envía a los profetas como portadores de sabiduría, agente y vehículo de la inspiración.

7. Abordemos ahora los casos en los que el agente inspirador actúa desde *fuera* del profeta. Como arriba apuntábamos un primer tipo es el de la "voz misteriosa". El ejemplo más claro es la revelación del Decálogo. En general alude Filón a esos oráculos como sublimes y misteriosos. En *decal.* 32-35 se atreve a ensayar una explicación del hecho: la voz misteriosa que revela no sale de la boca de Dios (¡El no la tiene!), sino que es un prodigio santo. Esa voz, producida en el aire, es como un alma racional, que comunica al aire forma y tensión, y que, transformándose en un fuego llameante, se articula como una voz modulada a la manera del aire sonoro emitido por una trompeta.

Esta voz (*échon*) tiene la maravillosa cualidad de ser perceptible por los ojos [10] y actúa en el interior del alma del profeta probablemente como una *iluminación,* que le hace apto para interpretar al pueblo el significado de esa voz. En este caso, el profeta no actúa poseído. Aunque el vocablo *phōtismós* no se encuentra en el alejandrino en relación expresa con la profecía sino en textos de carácter físico, cabe perfectamente este tipo de inspiración "inferior" dentro de las concepciones filónicas, pues en ellas, y en contexto de revelación, hay una clara relación entre luz y conocimiento revelado [11].

8. Un segundo tipo, donde la inspiración iluminativa es más directa, puede ilustrarse con la experiencia misma de Filón en la composición de sus obras. Debemos señalar que éstas tienen un valor profético, puesto que son —aunque de rango inferior— tan inspiradas por Dios como los escritos de Moisés [12]. En algunas ocasiones, con la firme voluntad de ensayar su pluma sobre algún tema, sentía a su entendimiento incapaz de dar a luz ni una sola idea. En otros momentos, por el contrario, puesto al trabajo con los senos del alma vacíos, se encontraba de repente lleno y le parecía que le venían sus ideas no de sí mismo, sino desde fuera, desde arriba. Su situación se le ofrecía parecida a la de un poseído de la divina inspiración, con lo que obtenía para su trabajo ideas, gozo lumino-

1947) II, 30-32; A. Laurentin, *Le Pneûma dans la doctrine de Philon*: EThLov 27 (1951) 390-457, etc.

[10] Filón interpreta así Dt 4,12 y Ex 20,18. Cf. *de migr. Abr.* 47.

[11] Cf. *de somn.* I 75; *de cherub.* 97; *de leg. alleg.* III 171; *de fuga* 137.139.

[12] Cf. *de migr. Abr.* 34.35 y también de *spec. leg.* III, 1ss: *de cher.* 27. Cf. E. Goodenough, *By light, light* (Amsterdam 1935; reimp. 1969) 75.

so, visión penetrante y clara distinción de los objetos tal cual resultaría de la visión de un espectáculo evidentísimo[13].

Otro caso muy claro de "iluminación" lo tenemos en la historia de Moisés cuando usa la elocuente facilidad de palabra de Aarón para expresar con corrección y propiedad sus oráculos ante el Faraón (*de migr. Abr.* 78ss... 169; *quod deterius...* 39). En el primero de estos textos se alude a Ex 4,15. Dice Dios: "tú le sugerirás a él (Aarón) tus pensamientos", los cuales no son más que las expresiones y las palabras de Dios, y comenta Filón: "sin tal sugerencia (*hypobolḗ*) no puede pronunciar las palabras, pues el 'sugeridor' de la palabra es la mente y el de ésta, Dios". El proceso en este acto profético es el siguiente: Aarón es intérprete (*hermēneýs*) del pensamiento de Moisés, y respecto a Dios, profeta. Moisés no es aquí *prophḗtēs* sino intérprete de Dios, quien ilumina su mente proporcionándole las "ideas" de las profecías que luego pondría en palabras correctas Aarón.

9. Justamente en este acontecer de la vida de Moisés puede verse[14] la clave explicatoria de una afirmación filoniana: "la interpretación y la profecía difieren entre sí" (*de vita Mos.* II 191). A nuestro entender, el profeta y el intérprete se diferencian por su estado mental y por su función. El intérprete, mientras actúa como tal, conserva el uso de sus facultades mentales, simplemente iluminadas por la potencia superior, y su misión consiste en hacer más inteligibles las palabras de la divinidad. El profeta, por el contrario, como luego veremos, carece en absoluto de capacidad intelectiva propia. Pero la misma persona, como ocurre con el mismo Moisés, puede ser, según los casos, intérprete y profeta. En la promulgación del Decálogo (*de vita Mos.* II 191) encontramos la distinción bien clara: las expresiones obscuras, tonantes y magníficas de la divinidad, no las entiende el pueblo y necesita indispensablemente que Moisés se las aclare. Por ello escribe Filón que de los diversos oráculos los que proceden de Dios directamente (*ek prosṓpou*) se pronuncian "a través del intérprete, el profeta divino" (*di'hermēnéōs toû theíou prophḗtou*). Obsérvese cómo emplea las dos expresiones a la vez. Moisés, como promulgador de las leyes menos importantes que el Decálogo, actúa como "profeta", es decir fuera de sí y poseído por la divinidad. Por el contrario, en el caso de las diez grandes leyes generales, opera simplemente como intérprete, en posesión de sus facultades mentales. El caso de Aarón, que es profeta de Dios, pero actúa en pleno uso de sus facultades mentales, es una excepción —probablemente la única en la mente de Fi-

13 *de migr. Abr.* 34-5.
14 Cf., por ejemplo, E. Bréhier, *op. cit.*, 187ss.

lón— ya que no es profeta *directo* de Dios, sino a través de su hermano. Ahora bien, esta distinción entre "profecía" e "interpretación" no existe en los LXX. Al concebirla intenta quizás Filón acomodarse al esquema helénico que distingue tradicionalmente entre el decidor y el intérprete de los oráculos.

Advirtamos, sin embargo, que dado el asistematismo de Filón encontramos textos en los que se usan indistintamente ambos vocablos sin establecer una distinción rigurosa (cf. p. ej. *de spec. leg.* 165; IV 49). Probablemente se explica esta indeterminación porque para el alejandrino —como acabamos de apuntar— es comúnmente el profeta poseído quien actúa, en otros momentos, de intérprete iluminado. En este sentido debe entenderse el texto de *de migr. Abr.* 84.

10. En un tercer tipo el agente inspirador "guía" al profeta (inspiración por *hyphēgēsis*). En el *de vita Mos* II 264 comenta Filón que cuando Moisés vio la caída del maná fue presa del temor e hizo el anuncio de la sacralidad del sábado; "más por inspiración divina que por propia conjetura". Luego añade: "apenas necesito decir que tales conjeturas son parientes cercanas de las profecías, porque la mente no podía haber alcanzado el blanco tan certeramente si el Espíritu divino no le *guía* hacia la verdad" (cf. también *de vita Mos.* II 11).

Esta concepción de la inspiración a modo de "guía" es muy diversa de la entusiástica y un tanto secundaria, por lo que los intérpretes modernos le han prestado poca o ninguna atención. En realidad no encontramos textos explícitos en Filón que nos afirmen paladinamente que la *hyphēgēsis* es un modo explícito de profecía, pero sí puede deducirse de varios pasajes con suficiente claridad. Véanse *de migr. Abr.* 15 [15], *de fuga* 5 [16], *leg. alleg* III 102-103 [17] y especialmente *Heres* 17, donde aparece que es Dios el guía del sabio. Ahora bien, ya sabemos que el profeta es el sabio por excelencia [18]. Sólo al sabio le compete por autonomasia (*kyriōs*) el "entusiasmo", que, como es sabido, es el estado típico del profeta según Filón. Así pues, en determinados momentos la divinidad guía inspiradoramente al profeta sin poseerle ni apropiarse de su personalidad. Una ulterior explicación piscológica de cómo se lleva a cabo esta acción de "guiar" no puede darse con exactitud, sobre

[15] ..."clamaron los hijos de Israel por sus trabajos, mas con la guía del Dios misericordioso... el profeta los libra...".

[16] Agar recibe una revelación por un ángel: la palabra de Dios que le consuela y *guía* en el camino de vuelta a casa de su dueña.

[17] Moisés es el artífice de los arquetipos del tabernáculo y su mobiliario recibidos por guía de Dios (*hyphēgētei tôi theôi*).

[18] *de gigant.* 56; *de ebr.* 36 (de Moisés), etc.

todo si tenemos en cuenta la imprecisión de los textos y la imbricación de unos modos o tipos entre sí.

11. Cuando el pneuma actúa *dentro* del profeta nos encontramos con el modo inspiratorio "normal", según las ideas del alejandrino. Es el típico acceso extático-posesivo. En él, el pneuma cae sobre el ser humano (*heres* 264), y el soplo divino llena literalmente el cuerpo del profeta, (*de decal.* 175). Se produce entonces un auténtico éxtasis, definido por Filón expresamente como "posesión y delirio divino"[19]. Esta "posesión" es independiente del sujeto (*leg. alleg.* II 31), quien repleto de esta fuerza puede convertirse repentinamente en profeta como en el caso de Balaán (*de migr. Abr.* 114).

Esta situación no es durable, sino pasajera. Filón la describe en múltiples ocasiones, por lo que una idea bastante precisa de tal condición se consigue recogiendo simplemente las expresiones más iluminadoras de los textos. Así, el profeta se convierte en "divino"[20] y actúa o se muestra en una situación "entusiástica"[21]. El mismo se siente como retenido o "poseído"[22] y víctima de una "pasión" divina[23]. Su alma se halla en auténtico estado "báquico" y fuera de sí, sin comprender lo que ocurre[24].

El trance profético tiene, pues, dos netas vertientes: la "enstática" o instalación de lo pneumático dentro del ser humano y la "extática" de "salida" o pérdida de la mente del profeta. Tanto es así que se debería hablar más de estado "supresivo" de la mente que de "posesivo". La razón de este aniquilamiento de la facultad discursiva del profeta lo expresa Filón con toda claridad con el apotegma: "no es posible que lo mortal cohabite con lo inmortal" (*heres* 264).

Es curioso, sin embargo, o contradictorio, que en Filón esta pérdida de la mente entrañe un aumento real de la capacidad intelectiva[25], incluso por encima de las fuerzas discursivas, como claramente se expresa en dos pasajes del *de vita Mosis* II 6 y 187.

19 *éntheos katochè kai manía*: *Heres* 249; 258 y 264. Cf. también *Quaest. in Gn.* III 9.

20 *énthous gínetai*: *vita Mos.* I 277; *q. Deus inmut.* 138.

21 *enthousiâ ... enthousiṓdes; kat' enthousiasmón*: *Vita Mos* II 191-2; 246; 258; 280; *spec. leg.* I 65 IV 49.

22 *Katapneustheís; katechómenos*: *vita Mos II* 270.291; *Heres* 68. *Quod Deus inmut.* 138: *katoche*: Heres 249. 264.5; *spec. leg* IV 48; *vita Mos* II 246.

23 *epitheiasmós*: *vita Mos* II 188. 259.263.272.291; *theophorḗtou tò páthos*: *Heres* 258; *theophorētheís*: *vita Mos* II 213.264.

24 *bakchetheîsa kai theophoretheîsa*: *heres* 69; *oukéti ṓn en heautôi*: vita Mos II 250; *ou syniéntos*: *vita Mos* I 274.

25 *spe. leg* IV 192: *prophḗtēi oudèn ágnoston...*

La tal contradicción podría resolverse con facilidad pensando que lo que intelectualmente actúa dentro del profeta no es su propia mente, sino el pneuma divino. Por ello la persona del profeta, que lo lleva consigo, aumenta de hecho los poderes cognoscitivos. Pero dudamos que Filón haya reflexionado expresamente en esta contradicción y que alguno de sus textos sea una respuesta positiva al problema.

En este modo de inspiración profética la posesión es tan completa que el profeta pierde el dominio físico de sus órganos fonadores, quienes son usados por la divinidad para sus fines. Las expresiones de Filón al respecto son claras y plásticas. Algunas evocan la imagen de un auriga que sujeta con firmeza las bridas[26], otras nos provocan resonancias musicales como cuando una mano maestra pulsa un instrumento arrancando sones melodiosos[27]. De todo ello se desprende que el profeta es un mero canal inconsciente, un repetidor mecánico de lo que internamente le es sugerido. Traducido a otros términos, la creación de los libros sagrados es mera *dictatio* divina en el sentido más estricto y físico[28]. Filón es un defensor acérrimo de la más intransigente "inspiración verbal" (cf. *de vita Mos.* II 34.40), lo que no le impide, curiosamente, citar las Escrituras como le conviene según necesidades pedagógicas, o alterarlas levemente al citar, quizás, de memoria, o conscientemente, para evitar hebraísmos. Pues bien, esta rigurosa *dictatio*, en la que el hombre es un elemento pasivo y mecánico es para Filón lo único que verdaderamente merece el nombre de profecía.

12. Existe todavía otro tipo de inspiración intermedio entre los dos grandes grupos que hemos mencionado hasta ahora (el agente inspirador actúa desde *dentro* o *fuera* del profeta): es la "adivinación por preguntas y respuestas"[29]. En este modo de inspiración el profeta está poseído por el espíritu divino mientras efectúa las preguntas que Dios quiere[30]. Por otra parte, Dios responde "por su voz", es decir desde fuera, al profeta. Este tipo de inspiración no requiere un comentario especial, pues en su estructura coincide, en cada una de sus partes, con los modos precedentes.

13. Al término de esta breve exposición no creo que resulte demasiado difícil decantarse por una de las dos posturas que men-

[26] *vita Mos* I 274: *hēniochḗsō*: se refiere al ángel que actúa en el "profeta" Balaán como un *daímōn eggastrímythos* (cf. Luis Gil, *Los Antiguos y la inspiración poética,* Madrid 1969, 50).

[27] *heres* 259.266; *de spec. leg* I 65 IV 49.

[28] Cf. 4 *Esdras* 14: para esta historia estaba el terreno absolutamente preparado.

[29] *ek peýseōs kai apokríseōs*: vita Mos II 188.

[30] *ho prophḗtēs enthousiâ pynthanómenos.*: *ib.*

cionábamos en el parág. 1., ya que los textos filonianos presentan diáfanas evocaciones a teorías griegas bien conocidas [31] y muy pocas que resuenen a los LXX. Con mucha razón decían los Padres de la Iglesia que Φίλων πλατωνίζει.

Ahora bien, esto no significa que las ideas del alejandrino sobre el pneuma profético procedan exclusivamente del ámbito griego y que una vez concebidas haya querido él reecontrarlas en los LXX forzando los textos. Una lectura atenta del AT demuestra la importancia del *pneuma* en el proceso inspiratorio de los profetas veterotestamentarios, lo que es ya base suficiente. Tampoco hay parangón entre el pneuma profético de Filón, inmaterial, y las concepciones materialistas del pneuma pítico délfico. Lo que sí es nuevo en Filón respecto a los LXX, y totalmente platónico, es considerar que la profecía por antonomasia es siempre un *éxtasis* y una *theophórētos manía,* así como todo el montaje psicológico que explica la anulación de la mente. Como contrapeso, sin embargo, no se debe olvidar que el éxtasis total debía darse también en las cofradías de profetas que describe 1Sam 10 y que Filón lo conocía perfectamente. Podemos efectuar aún otra observación: en el éxtasis del mundo helénico se contaba casi siempre con una separación neta del alma y del cuerpo. La parte corporal del hombre quedaba presa de los lazos terrenos, mientras que la parte superior, el alma, vagaba libre, sin perder su "mismidad", por los espacios. Mas esto no aparece en el AT, ni tampoco en Filón [32].

En cuanto al concepto mismo de "inspiración", *katapneustheis* (n. 23), hay que aceptar también su origen fundamentalmente griego, desde la consagración poética de Hesíodo al comienzo de la *Teogonía* (1-1,15; espec. 31-32), aunque debemos pensar que el concepto de insuflación no está del todo ausente del AT y se hace patente de un modo implícito desde el relato del *Génesis*. De todos modos el término técnico *katapneustheis* no aparece en el vocabulario de los LXX.

La influencia platónica en Filón no se reduce al mero uso de una terminología griega para describir situaciones del AT [33], sino que es más profunda. El alejandrino hace coincidir las cuatro clases de *manía* del *Fedro* con las diversas connotaciones de la profecía en los LXX. En este diálogo distingue Platón, como es sabido,

31 Consúltese la obra de Luis Gil, citada en n. 26, donde se comentan todos los textos pertinentes. Los textos capitales son *Fedro* 240-250C e *Ion* 533.

32 En el alejandrino *éxtasis* significa la anulación de la capacidad mental. No que el alma vuele, libre, fuera del cuerpo al estilo de un Epiménides (cf. *sub voce* en la Suda), o del alma del poeta que vaga por los campos de las musas, o de Sócrates mismo colgado de su cesta en el "pensadero" de la parodia aristofánica (*Nubes* 218).

33 Contra la interpretación de H. A. Wolfson, *op. cit.* II, 25-26.

la locura profética, la *telestikḗ* o la de los sacerdotes, la poética-legislativa y la propia de los filósofos. Filón acomoda este esquema al AT. La virtud de predecir el futuro, el conocer exactamente los ritos con los que adorar a la divinidad, la capacidad de legislar y la posesión de la verdadera sabiduría, rasgos todos que se dan en el "profeta" por excelencia (Moisés) corresponden a las cuatro clases de *locura* platónica. Para Platón eran necesarias cuatro personas distintas para encarnar esta especie de ideal casi metahumano; en Filón basta una.

Por otro lado, hay un punto cardinal dentro de las concepciones de la inspiración en el que Filón se mantiene fiel al judaísmo escapando de toda influencia griega. El alejandrino sostiene a rajatabla el concepto, tan claro en el AT, de la infranqueable distancia entre la divinidad y el ser humano. Jamás es la divinidad misma la que penetra en el cuerpo humano para profetizar, sino seres intermedios de los que la divinidad se vale: por ejemplo un ángel, que actúa como demon *eggastrimythos* (cf. *supra* y n. 26), o el pneuma profético en general. Entre los griegos, por el contrario, se aceptaba fácilmente, hasta Plutarco, que era la propia divinidad quien se introducía en el cuerpo humano. En Filón esto es impensable[34].

El alejandrino se presenta también como netamente judío al no admitir del ámbito helénico ningún tipo de mántica inductiva. Sus ataques contra ella son auténticamente feroces. Los pasajes esenciales se hallan en *de spec. leg.* IV 8; *de monarch.* I 9 y *de vita Mosis* I 264-85. En el primero de los textos se patentiza especialmente esta postura. En IV 48 llama despectivamente a este tipo de adivinación "arte pésima y falsa contrapartida de la posesión profética divina". Concomitantemente, rechaza Filón cualquier tipo de adivinación "profana" aunque sea extático-posesiva (p. ej la Pitia délfica). No basta el estado cataléptico para que la profecía sea recta, sino que sea producida por el pneuma del Dios de Israel. El único éxtasis verdadero es el del sabio-profeta, judío naturalmente.

La mezcla de influencias culturales en Filón le ha llevado a una contradicción, al menos aparente, como incoábamos más arriba (paráq. 11), que afecta al meollo de sus concepciones en torno a la inspiración. Como ya sabemos, sólo el sabio puede llegar al éxtasis profético. Pero, al mismo tiempo, este trance anula justamente lo que es propio del sabio: el intelecto, su *noûs* cultivado. ¿Por qué, pues, ha de ser el profeta sabio? Esta contradicción ha sido señalada por prácticamente todos los investigadores de Filón.

[34] Pensemos en la inhabitación de Apolo en la Sibila (*Or. Sib.* 3, 1-7 y *Eneida* 5, 102 y 6, 77) o la Pitia, y las protestas y precisiones de Plutarco en *de def. orac.* 414E y *de Pyt. orac.* 397C-D; 398A.

La respuesta más convincente nos parece que el alejandrino intenta unir dos concepciones antagónicas: la mística popular que cree en la penetración de una fuerza divina en el hombre y la racionalista platónico-estoica de que sólo el sabio tiene acceso al reino superior de las ideas o al contacto con la divinidad.

Hay que señalar también que a pesar de la enorme influencia ejercida por el ideario estoico sobre Filón en general —como ha sido señalado por múltiples estudiosos[35]—, en lo tocante al pneuma profético las ideas de nuestro filósofo son bastante diversas de las de la Stoa, no por originalidad propia, sino por influjo de la mentalidad veterotestamentaria. Para Filón, de acuerdo con el AT, la profecía es un don gratuito de arriba. El hombre se prepara para recibirlo, o puede prepararse, pero la divinidad lo concede si quiere. Para los estoicos, en cambio, la adivinación es puramente natural y se puede alcanzar invariablemente bajo ciertas condiciones, gracias a la tesis fundamental de la unidad del mundo y de la íntima y "simpatética" relación de todos los seres en él. Todo está prefigurado por la *heimarménē*. Por consiguiente, el sabio, aquel que sabe penetrar con su mente en el plan de la Razón Universal, puede conocer los signos que son preanuncio de lo venidero. Dentro de esta hipótesis la adivinación es algo necesario. Preparado el hombre, le adviene forzosamente el don de la adivinación. Como se ve estas ideas quedan muy distantes de las del alejandrino.

Por otra parte, el pneuma cósmico de los estoicos es de una naturaleza claramente material, mientras que el filónico tiene todos los visos de concebirse como inmaterial, como indicamos más arriba (par. 6). El pneuma estoico es como una parte de la divinidad total, inmanente al mundo. El *pneûma prophētikón* del alejandrino, no es la divinidad en sí, ni un espíritu autónomo, sino un ente creado o emanado de Dios que lo envía, un intermediario entre la divinidad y el hombre. La influencia, sin embargo, de la Stoa es visible en la idea de que sólo el sabio es capaz de recibir el éxtasis profético. Con esto se aparta Filón en profundidad de la línea judía del AT, donde Dios concede el don de profecía a cualquiera, sabio o ignorante, preparado o sin preparar. En los LXX, la Biblia de Filón, no es Moisés un sabio extático, sino simplemente el instrumento de Dios. En Filón, por el contrario, Moisés es un sabio, como el estoico perfecto, y un profeta cuando está en éxtasis.

Y con esto volvemos a lo que indicábamos al principio. Las diversas divisiones de lo profético en Filón que hemos señalado nos muestran una concepción más compleja de lo inspiratorio —aunque en torno a un eje único, es verdad— en el pensador de

35 Véase una discusión, por ejemplo, en la monografía de H. A. Wolfson, citado en n. 9, II, 47-49 sobre el punto concreto del pneuma profético.

Alejandría, que no puede reducirse meramente a lo extático. Por otro lado, no es posible tomar postura simple, llana y tajante en el dilema sobre la procedencia de sus ideas. Filón quería introducir, aun a la fuerza, los esquemas griegos en el pensamiento judío y el resultado es siempre un híbrido. Por ello, el decantarse por una postura lleva siempre consigo una serie de precisiones y salvedades [36].

ANTONIO PIÑERO-SÁENZ

[36] Terminado y entregado este trabajo llegó a mis manos el excelente artículo de G. Ruiz González, *Profeta y profecías en la obra de Filón Alejandrino*: "Miscelánea Comillas" 40 (1982: aparecido en mayo del 84) 113-146, que cubre un área muy parecida a la del presente escrito. Sin embargo, los puntos de vista y análisis de ambos trabajos se complementan clara y útilmente. El lector interesado podrá ampliar con el artículo de G. Ruiz algunos aspectos de la primera parte de nuestro trabajo, que por la brevedad de espacio de un "Homenaje" no han podido desarrollarse en él.

ejemplo que no pueda reducirse finalmente a lo extático. Por [illegible] todo, no es posible lograr plenamente [illegible] en el último grado la [illegible] de [illegible], sino a la teoría, [illegible] y el resultado se [illegible]. Por ello, se desprende que un profeta [illegible] siempre [illegible] serie de [illegible] y sal- [illegible].

ANTONIO PIÑERO SAENZ

Terminado y entregado este trabajo llegó a mis manos el excelente artículo de [illegible] que cubre un área muy paralela a la del presente estudio. Sin embargo, los puntos de vista y análisis de ambos trabajos se complementan clara y útilmente. El lector interesado podrá ampliar con el artículo de [illegible] algunos aspectos de la presente parte de nuestro trabajo que por la brevedad [illegible] de un artículo no han podido desarrollarse en él.

PAUSAL PHENOMENA AND THE BIBLICAL TRADITION IN TEXTS WITH PALESTINIAN POINTING

Among Professor Díez-Macho's many contributions to the study of the biblical text, his extensive and valuable work on fragments with Palestinian pointing occupies a significant place. Many of these fragments reflect a pronunciation of Hebrew quite different from that indicated by the standard Tiberian pointing, and thus provide linguistic information of great interest. Their significance for the history of the biblical tradition remains, however, uncertain. This problem is approached in this article by way of their use of what may be called "pausal phenomena". These features: pausal forms, *nesiga,* and conjunctive *waw* pointed with *qameṣ,* seem to result, in the Tiberian text, from the effect of suprasegmental contours delimiting units of speech [1]. The position in which these phenomena occur is not predictable from the letters of the text. There is no evidence that they were ever considered significant for the interpretation of the passage in which they occur. Consequently it must be assumed that independent reading traditions would show considerable differences in the marking of such features.

Pausal Forms

The majority of pausal forms occur with *silluq* and *atnaḥ.* These accents are rarely marked in Palestinian MSS. It is clear, then, that accent signs could not have been used as the standard method of marking pausal forms in these texts. In fact, the use of accent signs for this purpose is rarely necessary. Although some 20% of Tiberian pausal forms differ from the corresponding contextual form in stress position, this is the sole difference only in אנכי and the few cases in which, in "minor pause", there is a change in stress position but not in vowel quality, as in אתה and perfect forms with *waw* consecutive. In all other cases pausal and contextual forms differ in vowel quality, at least in the Tiberian tradition. Consequently the Palestinian accent signs are not considered in the discussion of pausal forms.

[1] For this point of view, see Revell, 1980 (especially p. 176), 1981 (especially p. 92-93), and 1983. (For the works cited, see p. 244).

Most pausal forms differ in vowel pattern from contextual only in the vowel of the syllable stressed in pause. This vowel, historically short, appears in its long reflex in the pausal form, in its short reflex in the contextual. The differences can be categorized, in order of frequency in the material studied, ad follows:

1) Pasual *qameṣ*, contextual *pataḥ*, as יקדָש , יקדַש and many other forms.

2) Pausal full vowel (*ḥolem, qameṣ, ṣere*, or *segol*) contextual *shewa*, as in the 2ms suffix, זרעֶך , זרְעֲך ; לָך , לְך also verb forms with vocalic affix, as יִספֵּרו , יְספְּרו and a few other forms.

3) Pausal and contextual forms show different full vowels. The most common case is the segolate noun, as זָרע , זֶרע . Occasional others occur, as יגלֵחַ , יְגלַח ; אֶחָת , אַחַת .

Equivalent contrasts are not always clearly marked in Palestinian texts. All Palestinian biblical MSS show two "a" signs. In members of classes 1, 2 and 6, these correspond in use to Tiberian *qameṣ* ⟨a⟩, and *pataḥ* ⟨a'⟩ [2]. In members of classes 3 and 7, they do not, being used more or less as free variants. Cases in which the Tiberian pausal form is distinguished by *qameṣ* as opposed to *pataḥ* are not included in the figures for MSS from classes 3 and 7 in the computation below.

In a number of MSS a vertical and a horizontal stroke are used to mark not only the vowel as ⟨a⟩ and ⟨a'⟩, but also the accents *zaqef* and *revia*. In these MSS, and in Palestinian MSS generally, the marking of accents in consistent; the marking of vowels is not. Consequently, where either identification is possible, these signs have been considered as marking the accent, not the vowel.

In Palestinian MSS, a full vowel sign is used (if any is), where the Tiberian pointing uses *shewa*, since the Palestinian pointing never developed an equivalent to the Tiberian *shewa* sign [3]. For general purposes, the sign usually used is ⟨e⟩; ⟨a'⟩ is the next most common. In some cases, then, one of these signs could represent either a full vowel (*ṣere, segol*, or *qameṣ*) characteristic of a pausal form, or *shewa*, characteristic of a contextual form. The general practice of the fragments, however, is to mark the full vowel of

[2] The Palestinian vowel signs referred to here are represented as ⟨a⟩ ¹, ⟨a'⟩ —, ⟨e⟩ :, ⟨e⟩ ·.
The MSS are divided into classes, according to the way they use those signs, as described in Revell 1970. The individual MSS are referred to by the numbers assigned in Revell 1977, as listed on p, 243 below.

[3] But it does reflect vowels of *shewa* quality. (Revell 1970a, p. 83-93), and in some manuscripts, as P209, one sign may be used only to represent *shewa* vowels.

a pausal form, but not the *shewa* vowel of a contextual form[4]. Consequently a vowel sign in this situation is taken as marking a pausal form.

In other cases the Palestinian vowel signs clearly distinguish pausal forms from contextual. Following the method of interpretation just described, where L has a pausal form, the Palestinian form is pausal, 375 cases; contextual, 7 cases; not marked, 238 cases[5]. The Palestinian sign used where the vowelling is interpreted as contextual is as follows:

Class 1	Is 10:14 L	אספתי	P206 ⟨a'⟩
Class 2	1 Chron 2:30 L	ואפים	P308 ⟨a'⟩
	1 Chron 5:21 L	אלפים	P308 ⟨a'⟩
Class 6	Jer 2:3 L	יאשמו	P208 ⟨a'⟩
Class 7	Jos 15:29 L	ועצם	P203 ⟨e⟩
	Jos 19:3 L	ועצם	P203 ⟨e⟩
	Ezra 3:3 L	ולערב	P307 ⟨e⟩.

Pausal forms most commonly stand at the ends of clauses, so that this is the most likely place to find variant pausal forms. Where L shows a contextual form at the end of a clause, the Palestinian form is contextual, 86 cases; pausal, 2 cases; not marked, 122 cases[6]. The cases of pausal vowelling are:

Class 2	1 Chron 4:15 L	וקנז	P308 ⟨a⟩
Class 3	Ps 35:20 L	ארץ	P310 ⟨a'⟩[7].

[4] As with the vowelling of the 2ms suffix in P206, described in Revell, 1977, p. 65.

[5] About half the cases where the form is not marked occur in the brachygraphic MSS of class 1, in which many words, particulary those with *atnaḥ* or *silluq*, are not represented. See Revell 1977, p. 67. Figures for pausal forms not marked in P211 and P301 are not given, as vowel signs are only occasionally used in those MSS. They mark 18 pausal forms as L, with no variants.

[6] Figures for P211 and P301 are not included under "not marked". One contextual form is marked, as L, in P301.

[7] This vowel is not marked in Allony and Díez-Macho 1958, nor in Murtonen 1958 (MS c), nor referred to in Revell 1970, p. 85. It is nevertheless, perfectly clear in the fragment. Since ⟨a⟩ is restricted to final open syllables in this MS, and ⟨e⟩ or ⟨e'⟩ is regularly used where L has segol, there is no doubt that this is a pausal form.

Nesiga

Nesiga refers to the retraction of the word-stress in a word joined by a conjunctive accent to a word stressed on its first syllable. No consistent vowel changes accompany this phenomenon. Consequently *nesiga* can only be shown where the stress position of words with conjunctive accents is marked. In Palestinian texts, this can be done in two ways [8].

a) In MSS from class 1, and in P308 (class 2) and P208 (class 6), some signs for conjunctives are regularly marked on the stress syllable [9].

b) P102, 103, 206 (class 1) and P308 (class 2), are written in forms of brachygraphy in which the abbreviated form of the word regularly includes the letter representing the first consonant of the stress syllable [10]. Consequently in these MSS, where a word is represented by one letter (other than the last) this can be taken as marking the stress syllable.

In P206, from which the bulk of the evidence comes, a word which shows *nesiga* in L can be treated as follows:

1) Represented by one or more letters marked with an accent sign indicating stress position.

2) Represented by one letter only, with stress position not marked by an accent sign.

[8] In Dotan 1983, p. 145, Kahle's view that stress position is not marked in texts with Palestinian pointing is maintained. The only argument offered is that in the Palestinian pointing the position of the accent sign on the word is used to distinguish the nature of the accent, not the position of the word stress. In the Tiberian system, several disjunctives are marked by the same sign as a conjunctive, but distinguished by its position on the word, and the same is true for the vowels *ḥolem* and *ḥireq*. The argument is valueless. The material used here is included among the suggestions in Revell 1977 dismissed by Dotan as difficult to accept (note 7 there). This may be an adequate reaction to some of those suggestions, but to extend it to these particular ones requires an unreasonable willingness to accept a high level of agreement as the result of meaningless coincidence.

[9] The placing of accent signs in Palestinian fragments is described in Revell 1977, p. 167f. In the MSS concerned they are marked on the same syllable as in L in 80% of the cases or more, save in P208 and P309, where this is true of conjunctive, but not of disjunctive accents. Other MSS use a sign for *telisha qeṭanna* which could mark stress position, but this is not considered here, as the Tiberian sign is postpositive (although occasionally repeated in L to mark the stress position).

[10] In P308, this is not true where the accent sign is postpositive. See Revell 1969, p. 68.

3) Represented by more thant one letter, with stress position not marked by an accent sign.

4) Not represented [11].

Stress position is considered to be marked in 1) and 2), but not in 3) and 4). Where the phonological situation is suitable for *nesiga,* P206 shows the following:

	L shows *nesiga*		L does not show *nesiga*	
P206 shows stress	as L	other	as L	other
1)	26	3	23	1
2)	10	2	1	2
3)		2		3
4)		9		8

Nesiga is not shown where L shows it under 1) in Is 8:21, 54,6, Ez 33:4 (cf. 33:6), under 2) Ez 32:25, 34:14. It is shown where L does not show it under 1) in Is 57:15, under 2) in Is 58:12, 59:8 [12]. Other MSS agree with L in showing *nesiga* in eight cases, with four more uncertain, and agree in not showing *nesiga* in three cases, with three more uncertain. There are no certain variants. Thus, overall, out of 79 cases in which the information permits a valid comparison, the Palestinian fragments agree with L in 71, and conflict in eight, or 11%, a moderate level of variation [13].

Conjunctive "waw" with "qameṣ"

Where L shows this phenomenon, Palestinian MSS show ⟨a⟩ in 57 cases, ⟨a'⟩ in three cases, and no vowel in thirteen [14]. The cases of ⟨a'⟩ occur in P203 (class 7) Jos 15:29, 42, 19:3, and could be taken simply as instances of the interchangeability of ⟨a⟩ and ⟨a'⟩ characteristic of MSS of classes 3 and 7. However ⟨a⟩ is used in this situation in 17 cases in MSS from these classes (five of them in P203), and ⟨a'⟩ is commonly used in P203 where L has *shewa,*

[11] Words bearing conjunctive accents are often not represented in P206. See Revell 1977, p. 69ff.

[12] In Is 47:2 and 59:4 variant accentuation precludes *nesiga.*

[13] A, B, C, and L, the MSS associated with the ben Asher family, show negligible variation in the marking of *nesiga.* Others vary more, with the highest level noted (about 20%) found in P (in which the conjunctive accents are not standard Tiberian, as shown by the servi of *zaqef*).

[14] This count excludes P301, in which the vowel of the conjunction is never marked, P310, in which ⟨a⟩ is restricted to final open syllables, and also the cases in P211 in which the vowel is not marked, on account of the sparse use of vowel signs in the MS.

so it is quite possible that ‹a› represents a *shewa* vowel in these three cases, indicating a variant use of the ordinary form of the conjunction. There are no cases in which a Palestinian MS appears to reflect the *qameṣ* form of the conjunction where L has *shewa*.

Interpretation

It is quite clear from this survey that, where the writing system is capable of marking a distinction parallel to that by which the features studied here are distinguished in L, this distinction is generally marked in Palestinian MSS in agreement with L. Since Palestinian fragments typically do not mark all vowel and accent signs, the fact that these pausal phenomena are quite often not marked can only be taken as showing that they were considered as no more important than other features of the tradition. Cases of disagreement with L are few and unsystematic. They do not suggest a tradition different in origin from that of L any more than does the similar level of variation found in many MSS with standard Tiberian pointing. The necessary conclusion is, then, that, where distinctions parallel to those of L could be marked, the Palestinian fragments reflect a form of the tradition represented in L[15].

The fact that, in some cases, the relevant distinctions could not be marked by the Palestinian pointing system needs more careful consideration. This fact does not, of course, necessarily imply that the distinctions were not made. Many writing systems, the Tiberian pointing among them, fail to mark all the distinctions recognized in the pronunciation represented. The case of the failure to distinguish two "a" vowels must be decided on the basis of our knowledge of the history of the Hebrew vowel system. It is generally agreed that, of the seven (full) vowels recognized in the standard biblical tradition, *segol* was the last to develop, and was unique to the Tiberian tradition. Ben Ḥayyim, who accepts this view, even argues that *segol*, which is, in many cases, a reflex of original short "a", was not phonemically distinct from *pataḥ* [16].

[15] The situation is the same in "Palestinian Related" MSS (the pointing classes 13 and 14 of Revell 1977, p. 6), save that their use of the *shewa* sign renders unequivocal the marking of contextual forms and the conjunction where *shewa* is characteristic.

[16] Ben Ḥayyim 1978, p. 101. This view could only be justified in the context of a complete description of the phonemic inventory represented by the Tiberian pointing, which is unattainable, since that pointing is not a phonemic transcription. On the graphic level, of course, minimal pairs distinguished by *segol* and *patah* can be found, as אֶראה (*qal*) and אַראה (hifᶜil). Ben Hayyim's note on this pair clearly does not regard *segol* and *pataḥ* as representing allophones of the same phoneme.

It would be logical to conclude from this argument that the final development of *segol* involved the differentiation of those reflexes of original short *a* represented by Tiberian *segol* from those represented by *pataḥ*. If so, any system in which the vowels of the one group are marked by "e" signs, and those of the other by "a" signs, (as is true in the Palestinian pointing) must reflect a corresponding development, and so must represent a language tradition which has passed through the earlier stage at which *qameṣ* developed. However it is possible that the historical development followed other lines, so that the decision must rest on a smaller body of evidence. In a small group of cases, the use of *qameṣ* following a *guttural* induces *segol* rather than *pataḥ* as the reflex of original short *a*, as in the pausal form אֶחָת (cf. אַחַת). Consequently any system in which these reflexes of original short *a* are marked by a sign corresponding elsewhere to Tiberian *segol* or *ṣere*, and not by one corresponding to *pataḥ* or *qameṣ*, must represent a language tradition in which a distinction corresponding to that between Tiberian *qameṣ* and *pataḥ* had been developed. Such vowels are regularly marked with an "e" sing in biblical manuscripts with Palestinian or related pointing, as אחת P205, Jud 9:5, אחד P305, Dan 10:31, 12:5, and the article in P207, Hos 10:8; P307, Ezra 3:5,7. It is, then, a necessary conclusion that a vowel corresponding to Tiberian *qameṣ* had been developed in the tradition represented by these manuscripts.

If this is so, it is quite true to say that some Palestinian fragments represent forms of the biblical tradition in which this vowel distinction, made in the Tiberian tradition, is obscured or lost. This loss is no doubt due to the influence of a "Sefardi" pronunciation, in which this distinction was not made, as argued by ben Ḥayyim[17]. However it is clear that the Palestinian fragments represent a form of the standard tradition which is, in some cases, "Sefardicized", and not, as has often been claimed, a non-Tiberian tradition which has been "Tiberianized". Consequently, where pausal phenomena were marked by distinctions paralleled in this "Sefardi" linguistic environment, they are marked in Palestinian fragments with little variation from L. Where there was no parallel distinction in the linguistic environment, the distinction was partly

[17] It is not, however, clear that this distinction had never been developed. An "e" sign is also used in the Palestinian vocalization of *piyyuṭim* where *qameṣ* following a guttural induces Tiberian *segol* as a reflex of original short *a*, see Murtonen 1958, p. 37 (the article), 59 (אחד). The vocalization of *piyyuṭim* is presumably the closest one can get to a representation of the "Sefardi" pronunciation in question, but extensive study would be required to show whether or not it was influenced by the biblical tradition in this or other features.

or wholly lost in some forms of the biblical tradition. The use of the two "a" signs in MSS of classes 3 and 7 (which reflect these forms), is to be interpreted, both generally and in the specific case of the pausal phenomena, as reflecting the influence, on a form of the standard tradition, of a linguistic environment in which a corresponding distinction was not made. This has caused the confusion and hypercorrection typical where traditional spelling is not well learned, and has led, in some cases, to the loss of the distinction corresponding to that marked by Tiberian *pataḥ* and *qameṣ*[18].

It is possible that the failure to mark *nesiga* in most MSS is simply the product of the fact that signs for individual conjunctive accents were not used. The small amount of evidence available suggests that *nesiga* would have occurred generally as in L. It is probable that the linguistic environment would encourage nonfinal stressing[19], and so affect the cases in which L does not show *nesiga*, rather than those in which it does. However information on stress position is too scanty to allow any firm conclusion.

Conclusion

A study of these pausal phenomena in Palestinian MSS shows, then, very much what would be shown by a study of Tiberian MSS: a variety of forms — some considerably vulgarized — of the tradition which appears in its purest form in the Codices associated with the ben Asher family. Such vulgarization is of interest for the earlier history of the language, but is irrelevant to the earlier history of the biblical tradition. Nevertheless this particular study does have the value of showing that these pausal phenomena were firmly fixed in the common biblical tradition before the vulgarization, or the development of the different systems of vowel and accent signs, had occurred.

[18] The consistent use of ⟨a⟩ where L has *qameṣ* on conjunctive *waw*, and also to represent the final vowel of the 2ms pronominal suffix (Tiberian ךָ), as noted in Revell, 1970a, p. 57, probably reflects the fact that both forms were confined to the biblical tradition. The use of ⟨a⟩ may, therefore, represent a learned spelling not influenced by spoken forms.

[19] See Revell 1977, p. 215-6.

LIST OF MSS USED IN THIS STUDY
(Where possible, a published fragment is cited)

Class 1	P102	Kahle, 1930, MS M
	P103	Dietrich, 1968, MS Cb1
	P202	unpublished
	P206	Kahle, 1930, MS M
	P309	Díez-Macho, 1967
Class 2	P211	Dietrich, 1968, Ob2/Cb3
	P303	Díez-Macho, 1959
	P308	Dietrich, 1968, MS Cb9
Class 6	P201	unpublished
	P208	Kahle, 1930, MS K
Class 3	P205	Díez-Macho, 1963
	P209	Kahle, 1930, MS H
	P301	Allony and Díez-Macho, 1958
	P302	Kahle, 1930, MS L
	P305	Kahle, 1930, MS J
	P310	The second hand in P301
Class 7	P203	Dietrich, 1968, MS Ob1
	P207	Yeivin, 1963
	P307	Dietrich, 1968, MS Cb2
	L	The Leningrad Manuscript
	P	Codex Babylonicus Petropolitanus.

WORKS CITED

Allony, N., and Díez Macho, A.
1958 "Otros dos manuscritos 'palestinenses' de Salmos": *Sefarad* 18, 245-271.

Ben Ḥayyim, Z.
1978 "Thoughts on the Hebrew Vowel System" in *Studies in Bible and Ancient Near East,* Jerusalem p. 95-105.

Dietrich, M.
1968 *Neue palästinisch punktierte Bibelfragmente* (Leiden).

Díez-Macho, A.
1959 "La cantilación protomasorética del Pentateucho": *Estudios Bíblicos* 18, 223-251.
1963 "Un nuevo Ms 'palestinense' del libro de Jueces": *Sefarad* 23, 236-251.
1967 "Nuevo manuscrito bíblico 'palestinense' procedente de la Genizah de El Cairo": *Studia Papyrologica* 6, 15-25.

Dotan, A.
1983 "Traces of Ancient Penultimate Stressing in the Tiberian Tradition" in Bar-Asher, M., *et al.* edd. *Hebrew Language Studies Presented to Zeev Ben-Ḥayyim* (Jerusalem).

Kahle, P. E.
1930 *Masoreten des Westens* II (Stuttgart).

Morag, S.
1962 *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic* ('s-Gravenhage).

Murtonen, A.
1958 *Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar* I (Helsinki).

Revell, E. J.
1969 "A New Biblical Fragment with Palestinian Vocalization", *Textus* 7, 59-75.
1970 *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization* (Toronto).
1970a "Studies in the Palestinian Vocalization of Hebrew", in Wevers, J. W., and Redford, D. B. edd., *Essays on the Ancient Semitic World* (Toronto) 51-100.
1977 Biblical Texts with Palestinian Pointing (Missoula).
1980 "Pausal Forms in Biblical Hebrew": JSS 25, 165-179.
1981 "Syntactic/Semantic Structure and the Reflexes of Original Short "a" in Tiberian Pointing": *Hebrew Annual Review* 5, 75-100.
1983 "*Nesiga* and the History of the Masorah", in *Estudios Masoréticos, Textos y Estudios "Cardenal Cisneros"* 33 (Madrid 1983) 37-48.

Yeivin, I.
1963 "A Palestinian Fragment of Hafṭaroth and Other MSS with Mixed Pointing", *Textus* 3, 121-127.

E. J. REVELL

HISTORIA DEL TEXTO DE LOS LIBROS HISTORICOS E HISTORIA DE LA REDACCION DEUTERONOMISTICA (Jueces 2,10-3,6)

El estudio de los manuscritos bíblicos del Mar Muerto, en particular de 4Q Sam[abc], ha puesto al descubierto la *pluralidad de formas textuales,* en las que se transmitía el texto de los Libros históricos o Profetas anteriores por la época del segundo Templo [1]. Por otra parte, la crítica literaria detecta también una *pluralidad de redacciones* en el proceso de formación literaria de estos mismos libros, que componen la obra histórica deuteronomística (Dt-Re) [2].

El presente trabajo se propone mostrar que la pluralidad de formas textuales y la pluralidad de redacciones son fenómenos mutuamente relacionados. El proceso de la investigación ha de partir

[1] Cross, F. M., "The Old Testament at Qumran", *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York, [2]1961) 163-194; íd., "The Evolution of a Theory of Local Texts", *Qumran and the History of the Biblical Text,* ed. F. M. Cross/S. Talmon (Cambridge-Massachusetts, London, 1975), 306-320; Talmon, S., "The Old Testament Text", en *The Cambridge History of the Bible,* I. *From the Beginnings to Jerome,* ed. P. R. Ackroyd (Cambridge 1970) 159-163; Barthélemy, D., *Les Devanciers d'Aquila,* VT.S 10 (Leiden 1963); Ulrich, E., *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (1978). Sobre el texto de Josué y Jueces en Qumrán, cf. recientemente Boling, R. G./Wright, G. E., *Joshua,* AncB 6 (Garden City-New York 1982) 108-110; Boling, R. G., *Judges,* AncB 6A (Garden City-New York 1975) 38-42.

[2] F. M. Cross identifica una redacción Dtr. preexílica y otra segunda posexílica. R. Smend, W. Dietrich y T. Veijola distinguen tres redacciones Dtr. sucesivas, posteriores las tres al exilio: una historiográfica, otra profética y nomística la tercera (Dtr-H, Dtr-P, Dtr-N), Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge-Massachusetts 1973) 274-289; le siguen recientemente, Nelson, Richard D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*: JSOT-Supplement Series 18 (Sheffield 1981); Friedman, R. E., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works,* Harvard Semitic Monographs 22 (Chico, California 1981) cf. pp. 1-43; Smend, R., "Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte", en *Probleme Biblischer Theologie,* Festschrift G. von Rad (München 1971) 494-509; íd., *Die Entstehung des Alten Testaments,* Theologische Wissenschaft 1 (Stuttgart 1981) 111-124; Dietrich, W., *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk,* FRLANT 108 (Gotinga 1972); Veijola, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung,* STAT B 193 (Helsinki 1975).

por ello necesariamente del análisis de la *historia de la transmisión del texto,* desde los testimonios más recientes hacia los más antiguos, para examinar seguidamente la *historia de la redacción* de los libros que componen la obra histórica deuteronomística.

Este proceso metodológico avanza en varias etapas, que corresponden a otras tantas constataciones hechas a lo largo de la investigación misma:

1) El texto preluciánico constituye en los Libros históricos el testimonio más próximo, y único en ocasiones, del texto "griego antiguo" ("Old Greek")[3].

2) Este texto de la antigua Septuaginta permite una aproximación a su propio original hebreo (*Vorlage*).

3) El texto hebreo, reconocible a través de la antigua Septuaginta, responde a una tradición textual hebrea diferente de la transmitida por el posterior texto masorético (TM).

4) Este "hebreo antiguo" permite a su vez un conocimiento mejor del proceso editorial de los Libros históricos, así como de las técnicas de composición y redacción utilizadas; conserva sobre todo huellas textuales que enlazan las diversas unidades de composición y redacción del texto.

Los procesos de formación literaria y de transmisión textual se suceden e interfieren mutuamente. Las dos formas básicas de la tradición textual, la subyacente a la antigua Septuaginta y la representada por el TM, derivan de dos procesos editoriales diferentes, que a su vez son reflejo de la compleja historia anterior, de redacción y composición de la historia deuteronomística. Es significativo que los libros, a los que afectó la redacción deuteronomística (Profetas anteriores y Jeremías), aparezcan en Qumrán en una forma textual "más breve" que la masorética, calificada ésta de "expansionística"[4]. Las adiciones de TM corresponden en ocasiones justamente a pasajes de origen y corte deuteronomístico. Así Jue 6,7-10 falta en 4Q Jue[a] y 1 Re 6,11-14 viene omitido en la antigua Septuaginta[5].

[3] Cf. Fernández Marcos, N., "Theodoret's Biblical Text in the Octateuch": Bull. IOSCS 11 (1978) 27-43 (34s.); Fernández Marcos, N./ Sáenz Badillos, A., *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio critica,* Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 17 (Madrid 1979) LXI; Targarona de Sáenz Badillos, J., "Le texte grec du livre de Juges présenté par les manuscrits (d)ptv", en *Mélanges D. Barthélemy,* OBO 38 (Fribourg-Gotinga 1981) 531-552.

[4] Por lo que respecta al texto de Jeremías, cf. Janzen, J. G., *Studies in the Text of Jeremiah,* Harvard Semitic Monographs 6 (Cambridge-Massachusetts 1973); Tov, E., *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch,* Harvard Semitic Monographs 8 (Missoula, Montana 1976).

[5] "These verses are missing in 4Q Judges[a], which may therefore be witness to an early, preexilic, textual tradition", Boling, R. G.,

La redacción final Dtr. en su conjunto se abre con un prólogo nomista, el Deuteronomio, y se cierra con un epílogo profético, el libro de Jeremías [6]. Ambas corrientes, nomista (Dtr-N) y profética (Dtr-P), han dejado huellas redaccionales a lo largo de los libros, que constituyen el cuerpo de la historiografía deuteronomística (Jos-Re). El estudio de la redacción Dtr. pasa por el análisis previo de las formas textuales, cortas y largas, de Jos-Re y también de Jeremías. Baste un simple ejemplo. R. Smend propone el pasaje de Jos 6,26 y 1 Re 16,34 como muestra de la cohesión redaccional de la obra Dtr., lograda a través de referencias cruzadas ("Querverbindung") entre los distintos libros que la integran. Así 1 Re 16,34 constata el cumplimiento de la maldición pronunciada en Jos 6,26 [7]. Sin embargo, este cruce de referencias puede no ser un elemento redaccional, sino más bien un producto editorial tardío, generado en el proceso de transmisión textual. El texto griego preluciánico omite en efecto el pasaje de 1 Re 16,34, al igual que venía omitido al parecer en el texto utilizado por Josefo (*Ant. Iud.*, VIII.13). Por otra parte, este pasaje de 1 Re aparece en LXX de Jue con algunas variantes, inmediatamente detrás de 6,26. Se podrá decir que la adición de los LXX en Jue 6,26 está tomada de 1 Re (Margolis), pero también es muy posible, por no decir más probable (Holzinger, Holmes), que el texto de LXX en Jue 6,26 constituye el texto original, "más breve" en realidad que el conjunto formado por TM Jue 6,26 / 1 Re 16,34. Las variantes entre ambas formas textuales se explican mejor por desarrollo del TM a partir del hebreo supuesto por LXX, que no por el proceso inverso de evolución a partir de la forma del TM [8].

El pasaje propuesto aquí a estudio es el de Jue 2,10-3,6. Constituye uno de los pasajes Dtr. más significativos. La crítica textual no parece ofrecer dificultades graves. Por el contrario la crítica de la redacción resulta de lo más compleja y discutida. La crítica tex-

Judges (1975) 125. R. Smend atribuye por el contrario 6,7-10 al redactor Dtr-N, Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (1981) 116; según Weinfeld 6,7-10 es incluso preexílico, junto con 2,1b-5 y 10,11-16, Weinfeld, M., "The Period of the Conquest and of the Judges as Seen by the Earlier and the Later Sources": VT 17 (1967) 93-113 (107). Sobre 1 Re 6,11-14, cf. Trebolle, J., "Redaction, Recension and Midrash in the Books of Kings": Bull. IOSCS 15 (1982) 12-35 (22s.).

[6] Beyerlin, W., "Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch", *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie,* Festschrift A. Weiser, eds. E. Würthwein/O. Kaiser (Gotinga 1963) 1-29 (13ss).

[7] Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (1981) 112.

[8] Margolis, M. L., *The Book of Joshua in Greek,* Parts I-IV (Paris 1931-38) 100; Holzinger, H., *Das Buch Josua,* KHC 6 (Tubinga-Leipzig 1901) 19; Holmes, S., *Joshua. The Hebrew and Greek Texts* (Cambridge 1914) 37. Un caso similar se encuentra en Jos LXX 16,10 // 1 Re TM 9,16 = LXX tras 5,14, cf. la discusión de Holmes (pp. 63s.).

tual, descuidada en exceso por los autores, constituye, sin embargo, el camino que abre paso a todo principio de solución.

En Jue 2,10 el texto luciánico presenta la siguiente "adición": καὶ οἱ υἱοὶ ισραηλ κατῴκουν μετὰ τῶν χαναναίων καὶ τῶν χετταίων καὶ τῶν ευαίων καὶ τῶν φερεζαίων καὶ τῶν αμορραίων καὶ τῶν ιεβουσαίων καὶ τῶν γεργεσαίων καὶ ἔλαβον τὰς θυγατέρας αὐτῶν γυναῖκας καὶ τὰς ἑαυτῷ θυγάτερας ἐξέδοντο τοῖς υἱοῖς αὐτῶν (gklnq$^{a?}$wy$^{a?}$ 128 Thdt).

Estudiaremos primeramente la lista de siete pueblos recogida en este pasaje, y seguidamente las aportaciones de la crítica textual a la resolución de los problemas de crítica literaria y de historia de la redacción de Jue 2,10-3,6, con repercusiones que alcanzan en ambos casos al conjunto de la obra histórica deuteronomística.

I. EL TEXTO DE LAS LISTAS DE LOS SIETE PUEBLOS CANANEOS EN DT-RE

El TM contiene la lista completa de 7 pueblos en Dt 7,1; Jos 3,10; 24,11. Son únicamente 6 los pueblos enumerados en TM Dt 20,17; Jos 9,1; 11,3; 12,8; Jue 3,5. Finalmente, en TM 1 Re 9,20 aparecen enumerados solamente 5 pueblos. Los estudios dedicados a estas listas por W. Richter, Van Seters y T. Ishida no toman en consideración el texto de LXX [9]. El estudio de Thornhill está condicionado, y viciado en algún sentido, por el supuesto de que el texto luciánico del Heptateuco depende del texto del Códice Vaticano (B), prejuicio similar al manifestado por A. Rahlfs respecto al texto luciánico de Reyes. No deja de ser extraño y a la vez significativo el hecho de que Thornhill no estudie el pasaje de Jue 2,10 [10]. Este pasaje es paralelo al de 3,5-6, pero no depende de éste, como se demuestra por los siguientes extremos: el orden en el que

[9] Richter, W., *Die Bearbeitungen des "Retterbuches" in der deuteronomistischen Epoche*, BBB 21 (Bonn 1964) 41-43: "Exkurs: Zur Völkerliste"; Van Seters, J., "The Terms 'Amorite' and 'Hittite' in the Old Testament": VT 22 (1972) 62-72; Ishida, T., "The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations": "Biblica" 60 (1979) 461-490. F. Langlamet distingue entre listas de tipo "J" y "D"; Jue 3,5 sería de tipo "J", Langlamet, F., *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain (Jos., III-IV)* (Paris 1969) 111, nota 1.

[10] *"the text of the* gn *family was made from a B-basis"* (subrayado del autor), Thornhill, R., "Six or Seven Nations: Pointer to the Lucianic Text in the Heptateuch, with Special Reference to the Old Latin Version": JThS NS 10 (1959) 233-246 (239). Thornhill justificaría tal vez la omisión de Jue 2,10 en su estudio por la misma razón aducida en el caso de Gn 15,20.21: "omitted... because neither B nor OL is extant" (233); Rahlfs, A., *Lucians Rezension der Königsbücher*, Septuaginta Studien III (Gotinga 1911).

se enumeran los pueblos es diferente en cada caso; en 2,10 se habla de "los cananeos..." en plural (cf. Dt 20,17 y Jos 12,8), mientras que 3,5 alude al "cananeo..." en singular; el texto luciánico de 2,10 no conoce el texto correspondiente a 3,6b καὶ ἐλάτρευσαν τοῖς θεοῖς αὐτῶν (omitido también aquí por los mss. c n); el pasaje de 2,10 no reproduce características recensionales *kaige*, presentes en 3,5-6, como es la traducción literal בקרב = ἐν μέσῳ (2,10 μετά)[11], o puede ser también la correspondencia literal ויקחו... לְנשים = καὶ ἔλαβον... εἰς γυναῖκας (2,10 ἔλαβον γυναῖκας).

Lo importante a señalar es que en uno y otro caso, así como en las 4 ocasiones restantes en las que en Dt-Re el TM presenta una lista de solamente seis pueblos, el texto de la antigua Septuaginta, representado en ocasiones por el solo texto luciánico, contiene la lista completa de 7 pueblos. Las diferencias en el orden de enumeración no entran aquí en discusión. La tradición textual de LXX es la siguiente en tales casos:

— Dt 20,17, + καὶ γεργεσαῖον[12].
— Jos 9,1, + καὶ οἱ γεργεσαῖοι, cf. BHS[13].
— Jos 11,3, + χορραίους καὶ dpt-gjnpstvz VL.
— Jos 12,8, + καὶ τὸν γεργεσαῖον (en distintos emplazamientos de la lista), ejsvz ‹16.234›, kmob$_2$, pt Arm., Kgnw Sir (mg).
— Jue 3,5 + καὶ τοῦ γεργεσαίου, dglnptvw Arm.
— 1 Re 9,20, + καὶ τοῦ χαναναίου... καὶ τοῦ γεργεσαίου (en emplazamiento distinto de TM, v. 10,22b según la numeración de Rahlfs)[14].

La antigua Septuaginta reproducía sistemáticamente en todos los casos la lista completa de 7 pueblos. No cabe imaginar que *los* traductores de Dt-Re, al igual que el de Ex (cf. 3,8; 3,17; 13,5; 23,23; 23,28; 33,2; 34,2), hubieran completado las listas de TM, teniendo en cuenta además la gran independencia de LXX respecto a TM por lo que atañe al orden de los pueblos en cada lista.

Los datos citados bastan al menos para cuestionar la tradición masorética, bastante caótica en el número y orden de pueblos citados en cada lista. Quedan también cuestionados por lo mismo

[11] Greenspoon, L. J., *Textual Studies in the Book of Joshua*, Harvard Semitic Monographs 28 (Chico, California 1983) 271; O'Connell, K. G., *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus* (Cambridge, MA 1972) 287; Bodine, W. R., *The Greek Texts of Judges. Recensional Developments*, Harvard Semitic Monographs 23 (Missoula, Montana 1980) 25s.

[12] Thornhill, R., "Six or Seven Nations" (1959) 239s.; Wevers, J. W., *Septuaginta*, III/2 *Deuteronomium* (Gotinga 1977); íd., *Text History of the Greek Deuteronomy*, MSU 13 (Gotinga 1978) 105.

[13] Lectura aceptada por Boling, R. G., *Joshua* (1982) 257; Thornhill, R., "Six or Seven Nations" (1959) 241.

[14] "We suspect that "Girgashites" has been omitted by accident in our (MT) text", Boling, R. G., *Joshua*, 78.

las reconstrucciones literarias e históricas, hechas en base al solo TM de tales listas. El texto de la redacción deuteronomística parece haber sido consecuente en la enumeración completa de los 7 pueblos cananeos.

2. TEXTO Y REDACCION DE JUECES 2

La inclusión formada por el texto repetido de 2,10 (LXX^{L}) y 3,5-6a (Wiederaufnahme) delimita con absoluta precisión el conjunto de la inserción redaccional Dtr., constituida por el texto de 2,11-3,4. La generación posterior a Josué que no conoció los *mirabilia* operados por Yahveh en tiempos de Josué (2,10), pasó a vivir entre la multitud de los 7 pueblos paganos, con cuyas mujeres se casaron y con los que casaron después a sus hijas (3,5-6a). La misma sucesión de datos (lista de pueblos paganos y admonición contra los matrimonios mixtos) se encuentra en el llamado "Decálogo cultual", atribuido al "Jahvista" (Ex 34,11-16). Por otra parte, la omisión de 3,6b en el texto antioqueno ("y sirvieron a sus dioses") hace suponer que el texto más antiguo no entraba, al menos explícitamente, en consideraciones cultuales y de polémica antibaalística [15].

El pasaje Dtr. formado por 2,11-3,4 es un texto compuesto. Los autores reconocen generalmente dos niveles de redacción, con otros añadidos varios [16]. El análisis textual permite avanzar en esta cuestión.

[15] "Neu hinzugekommen, wenn auch anscheinend schon vordeuteronomisch, ist das Gebot der Zerstörung heidnischer Kultstätten (Ex 23,24). Es ist in Dt 7,5 (12,3) übernommen und von da aus in Ex 34,13 und Ri 2,2 eingetragen worden"... "Das dritte Motiv, das in der späteren Zeit zum Vertreibungsgebot neu hinzutrat, ist das Verbot des Konnubiums. Die Grundstelle scheint hier Dt 7 zu sein (v. 3f.); das Verbot ist aufgenommen in Ex 34,15f. (s.S. 27) und in der deuteronomistischen Abschiedsrede Josuas Jos 23,12 und klingt Ri 3,6 nochmals an", Schmitt, G., *Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 91 (Stuttgart 1970) 130s; cf. también sobre este tema, Fohrer, G., "Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern": JSSt 13 (1968) 64-75.

[16] No cabe discutir aquí las múltiples opiniones de los autores, cf. Keil, C. F., *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments*, I. *Josua, Richter und Ruth* (Leipzig ^{2}1874) 213ss.; Budde, K., *Die Bücher Richter und Samuel. Ihre Quellen und Ihr Aufbau* (Giessen 1890) 93; íd., *Das Buch der Richter*, KHC 7 (Freiburg i.B.-Leipzig-Tubinga 1897) 22ss.; Moore, G. F., *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, ICC (Edinburgh 1895) 68ss. y 83; Nowack, W., *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, HK I/4

LXX^A ofrece en el v. 17 una frase, καὶ παρώργισαν τόν κύριον, que tiene su correspondencia en TM v. 12, ויכעסו את יהוה [17]. Los vv. 12 y 17a ofrecen otras dos expresiones duplicadas: אחרי אלהים אחרים y וישתחוו להם . En la expresión del v. 12, וילכו אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים, confluyen dos expresiones diferentes: "ir tras otros dioses" e "ir tras los dioses de los pueblos". Es significativo a este respecto el texto de la Vetus Latina, transmitido por Cipriano: *et secuti sunt deos a gentibus, quae circa illos, et offenderunt Dominum* [18]. Este texto viene a omitir los términos hebreos אחרים מאלהי . El texto resultante corresponde a la expresión habitual, (הלך) אחרי אלהי העמים (cf. v. 19), desprovista de la inserción אחרים y de la obligada repetición del término אלהים. La doble lectura, אחרי אלהים אחרים / מאלהי העמים , se encuentra de nuevo únicamente en Dt 6,14, un versículo que si no es todo él una pura glosa (*dl?*, BHK BHS), está evidentemente glosado.

Por otra parte, el mismo texto latino de Cipriano omite también en el v. 12 la segunda expresión, que aparece repetida en el v. 17: וישתחוו להם [19].

(Gotinga 1902) 17-23; O'Doherty, E., "The Literary Problem of Judges 1,1-3,6": CBQ 18 (1956) 1-7; Simpson, C. A., *Composition of the Book of Judges* (Oxford 1957) 133; Penna, A., "L'introduzione al libro dei Giudici (1,1-3,6)", en *Miscelánea Bíblica Andrés Fernández*, eds. J. Sagües/S. Bartina/M. Quera (Madrid 1961) 217-225; Haag, H., "Zwischen Jahwe und Baal. Auslegung von Ri 2,6-3,6": "Bibel und Leben" 4 (1963) 240-251; Richter, W., *Die Bearbeitungen des "Retterbuches"...* (1964) 28-35; Rofé, A., "The Composition of the Introduction of the Book of Judges (Judges II,6-III,6)" (חיבור המבוא לספר שופטים): "Tarbiz" 35 (1965-66) 201-213; Stemmer, N., "The Introduction to Judges, 2.1-3.4": JQR 57 (1966-67) 239-241; Gray, J., *Joshua, Judges and Ruth*, The New Century Bible (London 1967) 256-260; Hertzberg, H. W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, ATD 9 (Gotinga 1969) 156-162; Boling, R. G., *Judges* (1975) 72-79; Kaufmann, Y., ספר שופטים (Jerusalén 1978) 94-101; Soggin, J. A., *Judges* (London 1981) 72-79.

[17] "the evidence of the Old Latin, the obelus of Syro-hexapla, and the united witness of all groups but καιγε make it most likely that the clause is a genuine OG reading. This cannot be categorically proven for any reading in the book, but the combination of these witnesses make it as likely as possible", Bodine, R. B., *The Greek Text of Judges* (1980) 164, nota 44. Sobre el valor del texto A en Jueces, J. A. L. Lee afirma: "the features of vocabulary mentioned suggest that the text witnessed to by A is older than that witnessed to by B. At any rate it is clear that these features have something to contribute to the study of the text of *Judges*", Lee, J. A. L., *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Society of Biblical Literature, Septuagint and Cognate Studies Series 14 (Chico, California 1983) 148.

[18] *Sancti Cypriani Episcopi Opera*, Pars I: *Ad Quirinum*, CCL III, ed. R. Weber (Turnholti 1972) I, 1, pág. 6, líneas 11-15.

[19] También el texto de Orígenes en versión latina omite esta ex-

En correspondencia con el v. (11-)12, el v. 17 constituye una transición, no muy lograda, a una unidad literaria diferente. Otras repeticiones significativas que jalonan estas unidades paralelas son:
הקים יהיה להם — (v. 16) ויקם יהוה שפטים ויושיעם מיד ...
(vv. 14 y 20)[20] ויחר אף יהוה בישראל y (v. 18) שפטים... והושיעם מיד ...

La primera unidad (I), formada por los vv. 11-16* sigue el esquema riguroso de una historia cíclica: los israelitas abandonan a Yahveh; sufren por ello la opresión de enemigos del exterior; Yahveh suscita entonces un libertador. La segunda unidad redaccional (II), integrada por los vv. 17-33, constituye una reelaboración del esquema anterior en un sentido más lineal: la cólera de Yahveh se manifiesta al final de toda la historia, en cuanto que, finalizada la época de los jueces, no ha sido lograda la expulsión completa de los pueblos que habitaban Canaán. Este contraste de referencias a enemigos del exterior y a pueblos "no expulsados" del interior constituye un dato significativo y de largo alcance: "marcharon tras los dioses... de los pueblos de alrededor (סביב)" (2,12) — "dejó Yahveh a aquellos pueblos sin apresurarse a expulsarlos (הוריש)" (2,23, igualmente en el v. 21: "no volveré a expulsar delante de ellos a ninguno de los pueblos...")[21].

presión: *et adoraverunt deos alienos, deos gentium, qui in circuitu ipsorum erant, et ad iracundiam concitaverunt Dominum, Origenes Werke,* VII: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung,* Zweiter Teil: *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices,* Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, ed. W. A. Baehrens (Leipzig 1921) 472-480 (477). La hilazón necesaria entre la crítica textual y la crítica literaria, así como la conveniencia de prestar mayor atención al texto de las llamadas versiones secundarias y a las citas de los Padres, se ponen de relieve en la curiosa coincidencia entre la propuesta de W. Richter sobre el carácter de glosa de varias palabras en 2,15 (entre paréntesis) y la omisión de las mismas en el texto transmitido por Tertuliano: *Quocumque processerant manus erat super illos in mala, et compressati sunt ualde, Tertyliani Opera,* II *Opera Montanistica, XXII Scorpiace,* Corpus Christianorum. Series Latina (Turnholti 1954) III, 5-7, pág. 1075; Richter, W., *Die Bearbeitungen des "Retterbuches"*... (1964) 35.

20 El texto A de LXX (VL) aporta otros datos de interés para la crítica literaria, como la repetición καὶ ἀφῆκεν... καὶ ἀφῆκεν (TM וינח ... וימת) en los vv. 21.23, con el diferente sujeto en 3,1 ἀφῆκεν Ιησους (TM הניח יהוה). Tiene interés la lectura propia de la VL en el v. 23: *ideo non tradidit Dñs gentes has in manu Iesu ne celeriter disperderet eas a facie eorum* (לכן לא נתן יהוה את הגוים האלה ביד יהושע לבלתי הורשם מהר מפניהם). *Ideo* (לכן) es la correspondencia esperada tras la partícula יען אשר (v. 20b), aunque la frase latina no forma ya parte del discurso.

21 Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (1981) 116. A pesar de lo discutible de muchas de las posiciones críticas de Y. Kaufmann, como es la de que no se verifica en Jueces influjo alguno del Deuteronomio ni de los profetas (pp. 30s.), Kaufmann tiene razón en

Ambas referencias y expresiones (הוריש-סביב) aparecen también en contraposición al comienzo del Código deuteronómico, en piezas literarias diferentes: "Yahveh os concederá reposo de vuestros enemigos de alrededor (סביב)" (Dt 12,10) — "(Debéis destruir por completo todos los lugares donde han dado culto) a sus dioses las naciones que vais a expulsar (הוריש)" (Dt 12,2). Cada una de estas frases forma parte de una versión distinta de la ley de centralización del culto. Una versión está recogida en los vv. 2-7; los versículos que siguen, 8-12, recogen otra versión más reciente. Estas dos versiones, formuladas en plural, son posteriores a otra recogida en los vv. 13-19 (20,28); viene formulada en singular y constituye la versión más original (Urdeuteronomium) [22].

En otro pasaje clave de la redacción Dtr., 2 Re 17, el texto griego antiguo, reconocible a través del antioqueno y de la VL, permite diferenciar igualmente dos unidades redaccionales, cada una de las cuales presenta una lista diferente de transgresiones, de las que se acusa a Israel. La primera lista (vv. 15-17) se refiere a los pueblos "de alrededor" (סביב), la segunda (vv. 8-11) a los pueblos expulsados (הוריש) por Yahveh ante los israelitas [23].

El nivel redaccional (I), que hace referencia a los pueblos de alrededor, corresponde a la sigla Dtr-H; el nivel (II) referido a los pueblos del interior no expulsados corresponde a Dtr-N [24]. La contraposición de estas dos expresiones y referencias (הוריש-סביב) se verifica en puntos clave a lo largo de toda la historiografía Dtr [25].

enfatizar el papel central que juega en Jos-Jue la cuestión de los pueblos vecinos y de los pueblos no expulsados, así como la de los matrimonios mixtos, cf. Kaufmann, Y., ספר שופטים (Jerusalem 1978) 30ss., 50-52, 98; íd., ספר יהושע (1976) 1ss., 8-11, 19, 58; íd., *The Religion of Israel. From the Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago 1960) 247-254.

[22] Von Rad, G., *Deuteronomy*, OTL (London 1966) 89; Halpern, B., "The Centralization Formula in Deuteronomy", *VT* 31 (1981) 20-38 (26 y 30); Graf Reventlow, H., "Gebotskern und Entfaltungsstufen in Deuteronomium 12", *Gottes Wort und Gottes Land*, Festschrift H. W. Hertzberg (Gotinga 1965) 174-185 (180ss.); Merendino, R. P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26*, BBB 31 (Bonn 1969) 13-47.

[23] Trebolle, J., "Recensión y redacción de 2 Re 17,7-23 (TM LXX^{B}/LXX^{L} VL)", *Simposio bíblico español* (Salamanca 1982), eds. N. Fernández Marcos/J. Trebolle Barrera/J. Fernández Vallina (Madrid 1984) 215-228.

[24] Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (1981) 115s.; Veijola, T., "David in Keïla. Tradition und Interpretation in 1 Sam 23,1-13", RB 91 (1984) 51-87 (65).

[25] La fórmula "ir detrás de (los dioses de) los pueblos de alrededor" aparece en Dt 6,14; Jue 2,12; 2 Re 17,15; Jr 2,12. LXX conserva en Jos 24,33b esta expresión, omitida en TM (καὶ ἐσέβοντο ...) τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ αὐτῶν. La fórmula "conceder (Yahveh)

La pieza redaccional (I), Jue 2,11-16*, constituye la introducción Dtr. al libro de los Jueces-Libertadores[26]. El nivel redaccional (II), 2,16-23*, introduce y comenta la historia de los Jueces-Gobernadores. El libro de los Jueces-Libertadores está relacionado con las narraciones de Josué, el "salvador" o primero de los libertadores, en Jos 2-11 (cf. Jos 24), y en relación también con los relatos de liberación de Saúl (1 Sam 11, cf. el resumen histórico de 1 Sam 12,7-12). Por otra parte, las listas y datos sobre los Jueces-Gobernadores se relacionan con las listas y datos sobre el reparto de las tierras (Jos 13-19) y sobre las tierras no conquistadas (Jue 1, cf. Jos 23). Jue 2,1-5 (הוריש) enlaza con la introducción redaccional (II) del cap. 2. El pasaje propio de LXX en Jos 24,33b pone de relieve la relación existente entre los libros de Josué y Jueces. Este pasaje constituye la transición del libro de Josué a la introducción Dtr. I de Jueces y al primer relato sobre un juez libertador, Ehud[27].

En resumen y conclusión, el texto preluciánico y/o el griego antiguo reflejan un texto hebreo, que ofrecía en Jue 2,10 un "plus", cuyo texto es repetición de TM 3,5-6a. Conforme a LXX^L (VL), aquel texto hebreo conservaba aquí y a lo largo de toda la obra histórica deuteronomística (Dt-Re), la lista completa de los 7 pueblos cananeos, mientras que el TM enumera en varias ocasiones únicamente 6 ó 5 pueblos. La inclusión ("Wiederaufnahme") formada por 2,10$^+$ y 3,5-6a delimita con exactitud la extensión del texto Dtr. interpuesto entre ambos (2,11-3,4). El texto A/L de LXX apunta otros datos, de los que no cabe prescindir a la hora de trazar una historia de la redacción de este pasaje. Aun cuando es posible detectar la existencia de dos niveles redaccionales diferentes, su delimitación precisa sigue siendo una cuestión abierta. El nivel redaccional (I), que hace referencia a los enemigos del exterior (סביב) constituye la introducción al libro de los Jueces-Libertadores. El nivel redaccional (II), referido a los pueblos del interior no expulsados (הוריש), introduce el libro de los Jueces-Gobernadores.

reposo de los enemigos de alrededor" aparece en Dt 12,10; 25,19; Jos 23,1; 2 Sm 7,1. La fórmula "librar (Yahveh) de la mano de los enemigos de alrededor" se encuentra en Jue 8,34 y 1 Sm 12,11 (cf. 1 Sm 14, 47.48b). De nuevo LXX conserva en 1 Sm 10,1 un pasaje, omitido por TM, con esta misma fórmula: καὶ σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτοῦ κυκλόθεν. Por otra parte, la fórmula de expulsión (הוריש) aparece en Dt 11,23; 12,2; 12,29 (cf. 4,38; 7,17; 9,4.5; 18,12); Jos 13,6; 23,13; Jue 2,21; 2 Re 17,8; 21,2.9. En Jue 2,3 el texto de LXX^A (VL) permite reconocer una lectura doble en TM con las variantes גרש / הוריש .

26 Richter, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18 (Bonn 1963) 319-343.

27 Rofé, A., "The End of the Book of Joshua According to the Septuagint", *Henoch* 4 (1982) 17-36.

dores. Los dos niveles redaccionales se extienden a lo largo de toda la obra Dtr. Sea lo que fuere de la exacta delimitación del texto de cada nivel redaccional y de la correspondencia de cada uno con las siglas Dtr-H y Dtr-N, la conclusión más significativa es la de que ambos son posteriores respecto al nivel representado por los vv. 2,10//3,5-6a. Este nivel más antiguo ha de ser calificado también como Dtr., pero corresponde a época sin duda preexílica. Más importante que las mismas conclusiones obtenidas es el método de análisis seguido y la atención que se ha de prestar a los textos A y luciánico en el estudio textual y literario del libro de los Jueces, así como al texto luciánico en los de Josué y Samuel-Reyes.

JULIO TREBOLLE BARRERA

II

ENTORNO BIBLICO

QUE TOUT AILLE BIEN AUPRÈS DE MA MÈRE! UN QATALA OPTATIF EN UGARITIQUE?

On se fait souvent une fausse idée de l'état des études ugaritiques. L'enthousiasme de quelques ugaritologues proches du panugaritisme, la production en nombre de livres et d'articles [1], ont laissé l'impression très généralisée que tout a été dit sur les textes d'Ugarit et à plus forte raison sur la grammaire de la langue ugaritique. Si l'on ne peut pas nier les efforts et les succès accomplis pendant les premiers 50 ans de l'ugaritologie, il serait vain d'imaginer que tout a été fait. Le seul chapitre vraiment fini est celui du déchiffrement. La plupart des textes attendent une étude sérieuse, minutieuse. La morphologie a fait des progrès mais la connaissance que nous avons de la syntaxe ugaritique en est encore aux balbutiements [2].

La correspondance d'Ugarit est un terrain d'exception pour découvrir les lois de la syntase et pour consolider les normes déjà perçues. La lettre est en général un document bref. Les phrases apparaissent donc plus délimitées par le contenu et l'espace que dans les mythes et les légendes. Malgré cela on retrouve des problèmes qui laisseront perplexe plus d'un sémitisant. Il ne faut pas oublier qu'à l'état de conservation inégal des tablettes s'ajoute le manque de vocalisation qui rend ardu un sujet autrement dépourvu de difficulté. Le philologue doit avoir la conscience de travailler pour une langue qu'il a fallu restituer depuis ses fondements les plus élémentaires dans l'espace de 55 ans seulement. C'est aussi le plaisir du chercheur. Les spécialistes, il faut l'avouer, se sont laissé apprivoiser par les mythes et les légendes délaissant la prose comme négligeable [3]. Des progrès ne peuvent être accomplis qu'avec beaucoup d'acharnement, avec l'étude systématique des textes, de leur vocabulaire et de leur structure. La critique interne n'a pas donné tous ses fruits.

[1] Pour s'en apercevoir il suffit de regarder K. Bergerhof/M. Dietrich/O. Loretz, *Ugarit-Bibliographie 1929-1966:* AOAT 20/1-20/4 (Neukirchen-Vluyn 1973).

[2] Voir C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook,* cité par la suite UT (Rome 1965) § 13.1-13.105. Gordon est plutôt optimiste.

[3] Gordon consacre à la prose le n.° 13.106 de UT pour dire "The nature as well as the paucity (sic) of the data make it precarious to attempt a comprehensive description of Ugaritic prose", *ibid.,* p. 131.

En faisant l'étude systématique du vocabulaire des lettres [4] on est frappé par le nombre de fois où le mot šlm apparaît. On a tendance à le considérer comme un substantif sauf quand un préfixe indique clairement que l'on se trouve devant une forme yqtl.

A chaque fois šlm, substantif, semble faire partie d'une phrase nominale [5]. Mais la présence de trois ou quatre phrases nominales dans l'espace de 10 lignes sème le doute. Le sens commun reste malgré tout un critère pour les chercheurs.

La phrase que nous allons discuter se rencontre dans 18 documents [6] et toujours dans le corps des lettres. Elle se compose de deux parties. Dans la première l'auteur de la lettre informe sur la situation de son entourage hnny 'my kll šlm "ici auprès de moi tout (va) bien", dans la deuxième il souhaite que la situation de l'entourage de son correspondant soit aussi bonne ṯmny 'mk mnm šlm, "que là-bas auprès de toi tout (aille) bien!" [7]. Tantôt on écrit seulement la première partie 'm špš kll midm šlm "auprès du Soleil tout (va) très bien!" [8], tantôt seulement la deuxième 'm. adty mnm. šlm "(que) tout (aille) bien auprès de ma dame!" [9] ou 'm b'ly mnm šlm" (que) tout (aille) bien auprès de mon seigneur!" [10] ou encore ṯmny 'm adty mnm šlm "(que) là-bas auprès de ma dame tout (aille) bien!" [11]. Le plus souvent on retrouve les deux parties [12] avec des variantes qui dénotent la liberté de l'auteur à

4 Voir Annuaire de l'E.P.H.E., V.e section, tome 90 (1981-1982), p. 237-239; tome 91 (1982-1983) p. 269-271, et tome 92 (1983-1984) p. 257-262.

5 Sur la phrase nominale voir A. Herdner, *La phrase nominale en ougaritique,* dans GLECS, 5 (1948-1951) p. 60-62 qui s'inspire plutôt des textes poétiques. A. L. Kristensen, *Ugaritic Epistolary Formulas*... dans UF 9 (1977) 153 et 155 interprète notre formule comme deux phrases nominales.

6 Nous donnerons aux tablettes la numérotation de M. Dietrich/ O. Loretz/J. Sanmartín, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit,* AOAT 24, 1976. Voici la liste des lettres où l'on trouve notre formule: KTU 2.11; 2.12; 2.13; 2.16; 2.24; 2.30; 2.34; 2.38; 2.39; 2.46; 2.51; 2.56; 2.64; 2.65; 2.68; 2.71; 2.72; et RIH 77/21 A. Kristensen, *art. c.*, p. 153 note 76 et p. 154 note 91 ne cite que 8 lettres contenant la première partie et 9 contenant la deuxième, 11 lettres en tout. Il est donc à compléter.

7 Pour des raisons de clarté je me suis permis d'utiliser une phrase type. Dans la réalité les pronoms -y et -k sont remplacés par des noms ou d'autres pronoms, comme nous verrons par la suite.

8 KTU 2.39 : 3-4. Voir aussi RIH 77/21 A : 4-5 hlny ['m.špš.mlk]rb [kll.šlm] dans "Syria" 56 (1979) p. 307; KTU 2.51 : 4.

9 KTU 2.12 : 12-13.

10 KTU 2.64 : 16-18.

11 KTU 2.68 : 14-16.

12 Dans KTU 2.11 : 10-16; 2,13 : 8,12; 2.16 : 14-16; 2.24 : 8-11; 2.30 : 8-10; 2.34 : 6-8; 2.38 : 6-8; 2.46 : 6-8; 2,56 : 4-6 très fragmentaire; 2.65 : 1-4; 2,71 : 5-7 et 2.72 : 4-6.

l'intérieur d'une structure commune [13]. Normalement les deux parties se suivent sans interruption sauf dans un cas où la première partie est suivie d'une petite phrase qui la complète ou détermine la signification de la formule dans le cas précis [14].

Pour faciliter au lecteur l'approche du contexte prenons une lettre type KTU 2.13:

1-13:	1. *mlkt*	A la reine,
	umy. rgm	ma mère, dis!
	tḥm. mlk	Message du roi
	bnk.	ton fils
	....	....
5)	1. *p'n. umy*	Aux pieds de ma mère
	qlt. 1. *umy*	je tombe. A ma mère
	yšlm. ilm	soit la paix! Que les dieux
	tǵrk. tšlmk	te protègent et
		te conservent en santé!
	....	....
	hlny. 'mny	Ici, auprès de nous,
10)	*kll. šlm*	tout va bien.
	ṯmny. 'm. umy	Là-bas, auprès de ma mère,
	mnm. šlm	que tout aille bien!
	w. rgm. ṯṯb. ly	Envoie-moi un mot de retour!
	....	....
	suivent 5 lignes	

La question que nous soulevons est celle-ci: le šlm de la ligne 12 et celui de la ligne 10 sont-ils des substantifs ou des formes verbales qtl?

La critique interne nous apporte déjà un argument. L'introduction, la salutation et la "conclusion" sont construites avec des impératifs et des jussifs. Ainsi dans KTU 2.13 on trouve à la ligne 2 l'impératif rgm "dis", à la ligne 7 le jussif yšlm "que la paix soit

[13]

hnny 'mny kll mid	šlm	ṯmny 'm adtny	mnm šlm	KTU 2.11 : 10-16.
hnny 'mn	šlm	ṯmny 'mk/bny	mnm šlm	KTU 2.38 : 6-8; 2.46 : 6-8; 2.72 : 4-6.
hnn[ ] 'm̊n	šlm[ ]	ṯmn. 'mk[ ]	m̊n̊m. šlm	KTU 2.65 : 1-4.
hnny 'mn	šlm	ṯmny 'mk		KTU 2.71 : 5-7.
h]nny[mi]d	šlm̊[		mnm̊] šl[m	KTU 2.56 : 4-6.
hlny 'mny kll	šlm	ṯmny 'm umy	mnm šlm	KTU 2.13 : 9-12 voir KTU 2.24 : 8-11.
hlny 'mnẙ[ ]	šlm w	ṯmny[ ] 'm̊ [u]my	mnm[ ] šl[ ]	KTU 2.30 : 8-10.
'mny šlm	kll w		mnm šlm 'm umy	KTU 2.16 : 14-16.
'mny kll	šlm	ṯmny 'm umy	mnm šlm	KTU 2.34 : 6-8.

Kristensen, art. c., p. 158 est à compléter et corriger en conséquence.

[14] KTU 2.11 : 10-16 hnny. 'mny kll. mid šlm. w. ap. ank nḥt. ṯmny 'm. adtny mnm. šlm.

à (avec) ma mère!", à la ligne 8 les jussifs tǵrk, tšlmk "que les dieux te protègent et te conservent en santé!" et à la ligne 13 l'impératif ṯṯb "fais venir!" (litt. "fais tourner!") ou "envoie-moi!". On pourrait multiplier les exemples dans d'autres lettres. C'est le ton et le style des lettres. Le ton et le style des lettres tiennent à la structure dialogique de la correspondance ugaritique[15]: le parallélisme entre hlny (ligne 9) et ṯmny (ligne 11) en est un bon indice[16]. Les lignes 9-12 contiennent deux parties. Dans la première l'auteur de la lettre donne une information sur sa prope situation. Dans la deuxième il exprime, et il ne peut pas exprimer autre chose, le souhait que tout aille bien auprès de son correspondant.

Il ne faut pas confondre la salutation avec cette partie du corps de la lettre où l'auteur commence par informer, même s'il le fait avec une formule, de la situation de son entourage, et souhaite dans la deuxième partie que tout aille bien dans l'entourage de son correspondant.

La salutation est personnelle dans le sens qu'elle s'adresse exclusivement à la personne du destinataire. Ainsi le prouvent les pronoms personnels que l'auteur utilise p.e. dans KTU 2.13 -k deux fois à la ligne 8 et les expressions l umy "à ma mère" ou lp'n umy "aux pieds de ma mère" ligne 5. Après la salutation la pensée progresse et s'étend à l'entourage. L'auteur voit le destinataire dans son contexte. Qu'il pense à l'entourage, le prouve la préposition 'm "après de" des lignes 9 et 11 dans KTU 2.13 répetée dans tous les cas où l'on retrouve cette formulation. On ne tient pas compte en général de cette progression de la pensée.

Si šlm est verbe dans la phrase ṯmny 'm umy mnm šlm, il pourrait l'être également dans la première partie de la formulation: hlny. 'mny kll. šlm. Un indice en serait l'adverbe mid ou midm[17] que l'on trouve parfois devant šlm dans deux variantes de la formule: hnny 'mny kll mid šlm[18] et 'm špš kll midm šlm[19].

Si šlm est verbe pour deux fois dans la phrase hnny 'mny kll šlm ṯmny 'm umy mnm šlm, dans le premier cas šlm est un qtl avec valeur de présent ce qui est tout à fait normal, dans la deuxième

15 Voir déjà notre *Una carta paradigmática de Ugarit* (KTU 2.11). La carta del Talmiyanu y Aḫatmilku, dans *El misterio de la palabra.* Homenaje al profesor L. Alonso Schökel (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 72-73.

16 Voir Annuaire de l'E.P.H.E., V.° section, tome 89 (1980-1981) p. 328, 329.

17 K. Aartun, *Die Partikeln des Ugaritischen,* I, p. 15 qui pense quand même à une phrase nominale pour notre texte. Et moi-même encore dans Annuaire de l'E.P.H.E., V.° section, tome 89 (1980-1981) p. 336.

18 Dans KTU 2.11 : 10-12.

19 Dans KTU 2.39 : 3-4.

partie il ne peut s'agir que d'*un qatala optatif* dont le sujet serait mnm.

L'usage du qatala dans les phrases optatives est bien connu en arabe[20]. "Cela s'explique par le fait que le sujet parlant ... tient déjà pour réalisée l'idée qu'il émet"[21]. Il est accepté par Friedrich-Röllig en phénicien[22] et il existe en hébreu biblique[23].

L'existence du qtl optatif en ugaritique était déjà postulée par J. Aistleitner[24] dans hlk de Krt 92 et 94[25] et sgr de Krt 96[26]. Elle est reconnue explicitement par C. H. Gordon dans la phrase ḥwt aḫt de UT 76: II:20[27] qu'il traduit "mayest thou live, O my sister!" et justifiée par l'usage de l'arabe[28]. Dahood trouve d'autres exemples dans UT 77: 38-39[29]: ar yrḫ w-yrḫ yark qu'il traduit "May the moon shine, and may the moon shine for you"[30] et UT 128: III: 13[31]: mid rm krt "Be greatly exalted, O Keret!"[32], auxquels il ajoute 1 Aqht: 114-115[33] knp nšrm b'l yṯbr b'l ṯbr diy hmt "The wings of eagles may Baal break, may Baal break their pinions![34] et 1 Aqht: 159-160[35] šršk barṣ al yp' riš ǵly bd ns'k "Your root flourish not in the earth, droop your head in uprooter's hand!"[36] et Krt 110-114[37] où il interprète s't comme "precative perfect"[38]. On pourrait ajouter à cette liste les noms de tous les traducteurs des mythes et légendes d'Ugarit qui, à un passage ou à un autre et sans établir une "doctrine" grammaticale, traduisent une forme

[20] Voir R. Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, troisième édition, § 149 b, p. 247-248.
[21] *Idem*, ibidem, § 153, p. 249.
[22] Voir J. Friedrich/W. Röllig, *Phönizisch-Punische Grammatik* (Analecta Orientalia 46; Rome 1970) § 262, 4, p. 132. On peut voir aussi M. Dahood in "Biblica" 49 (1968) p. 364, avec réserves.
[23] Voir P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* § 112 (p. 300) sous k; R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, III, § 101 sous 1 (p. 49-50) et sous 6 (p. 52 ss.).
[24] Dans *Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen* (Berlin 1954) § 94, p. 50.
[25] Krt 92 = KTU 1.14 : II : 39.
Krt 96 = KTU 1.14 : II : 41.
[26] Krt 96 = KTU 1.14 : II : 43.
[27] UT 76 : II : 20 = KTU 1.10 : II : 20.
[28] C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook, Grammar*, 13.28, p. 115.
[29] UT 77 : 38-39 = KTU 1.24 : 38-39.
[30] Dans *Ugaritic-Hebrew Philology*, p. 38.
[31] UT 128 : III : 13 = KTU 1.15 : III : 13.
[32] M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology*, p. 38.
[33] 1 Aqht 114-115 = KTU 1.19 : III : 9-10.
[34] Dans UF 1 (1969) p. 20.
[35] 1 Aqht : 159-160 = KTU 1.19 : III : 53-54.
[36] Dans UF 1 (1969) p. 20.
[37] Krt 110-114 = KTU 1.14 : III : 6-10.
[38] Dans UF 1 (1969) p. 20-21.

qtl par un optatif [39]. Par contre d'autres auteurs écrivant sur la grammaire ugaritique passent sous silence cette question [40].

On aura remarqué que tous les exemples sont tirés des textes poétiques, des légendes et de quelques mythes. Nous avons essayé d'apporter un exemple de qatala optatif en prose. Un exemple, sinon deux, plusieurs fois répétés. Il nous semble avoir perçu aussi le contexte dans lequel les Ugaritains utilisaient l'optatif.

Le fait que la phrase hnny 'mny kll šlm ṯmny 'm umy mnm šlm et parallèles [41] soit suivie par rgm ṯṯb l- et parallèles [42] a pu faire penser que dans la phrase rgm ṯṯb l'auteur demande une réponse concernant la santé du destinataire et on a par conséquent lié ṯmny ' m umy mnm šlm à rgm ṯṯb considérant par le fait même ṯṯb le verbe de toute la phrase. Que rgm ṯṯb l- n'est pas nécessairement liée à ṯmny 'mn- šlm le prouvent des textes comme KTU 2.14: 15-18 w ht aḫy bny yšal ṯryl w rgm ṯṯb l aḫk "Et maintenant que mon frère, mon fils, demande à Šarelli et envoie un mot de retour à ton frère!" où la phrase rgm ṯṯb l- ne désigne pas une demande d'information sur la santé du destinataire mais un renseignement sur l'aboutissement des démarches que le destinataire doit entreprendre en faveur de l'expéditeur [43]. Puis dans KTU 2.10: 15-19 m'nk w mnm rgm d tšm' ṯmt w št b spr 'my "ta réponse et toute information (litt. "mot") que tu entendras là-bas, mets-les moi par écrit" [44], vraie paraphrase de rgm ṯṯb ly. Dans KTU 2.57 on peut restituer [rg] m yṯṯb mais le peu de signes lisibles n'autorisent pas à lire la formule ṯmny 'm- šlm [45].

La phrase rgm ṯṯb ly, quand elle est unie à ṯmny 'mn- šlm doit être comprise comme une demande générale d'information [46] une porte que l'auteur laisse ouverte pour permettre au destinataire

39 Voir p.e. J. Gray, *The Keret Text in the Literature of Ras Shamra* (Leiden 1964) p. 59, ou, plus amusant et comme signalait déjà Dahood dans UF 1 p. 20 note 8, le même Gordon dans *UT Glossary* n.° 1702 traduisant Krt 117 : 17-18.

40 P.e. A. F. Rainey, *Observations on Ugaritic Grammar,* dans UF 3 (1971) p. 151-172 ne fait aucune remarque. Voir notamment p. 168. Aucune allusion non plus chez M. Liverani, *Elementi innovativi nell' ugaritico non letterario,* dans Academia dei Lincei, Rendiconti Morali (1964) serie VIII, vol. XIX, pp. 173ss. notamment pp. 183-189.

41 Voir plus haut note 13.

42 Dans KTU 2.11 : 17-18; 2.13; 2.16 : 19-20; 2.24 : 12; 2,30 : 11; 2.34 : 9; 2.38 : 9; 2.46 : 8; 2.64 : 19-20; 2.65 : 5; 2.68 : 17-18 : 2.71 : 8; 2.72 : 6.

43 Voir UF 12, p. 147-151.

44 Voir MLE 1 (1983) p. 19-23 complété par "La foi et la piété quotidiennes dans le corps des lettres trouvées à Ugarit", dans Mélanges Delcor, pp. 72-74.

45 Un cas similaire mais également fragmentaire est représenté par KTU 2.4ss.

46 Contrairement à ce qui fait Kristensen, art. c., pp. 155 et 158.

de répondre. On voit ainsi la progression de la pensée. La salutation, personnelle, est suivie de la phrase dont le sens est: "Ici dans mon entourage tout va bien (= il ne se passe rien de particulier) j'espère que dans l'entourage de ma mère tout va bien (autrement[47]) envoie-moi des nouvelles!". Dans le corps de la lettre l'auteur demande des informations concernant l'entourage du destinataire.

Quand après rgm ṯṯb ly il y a une séparation par ligne horizontale suivie d'une information précise, comme c'est le cas dans KTU 2,13, l'auteur montre bien que l'objet de sa lettre est d'informer sur un sujet précis qu'il indique après et sur lequel il n'attend pas de réponse[48]. Il a laissé auparavant la porte ouverte à une lettre du destinataire sur d'autres sujets.

Dans notre interprétation on comprend mieux des lettres comme KTU 2.12 dont on avait tendance à penser qu'elle ne disait rien puisque composée de formules.

l. mlkt qdty rgm
tḥm tlmyn ʿbddk
....
l. pʿn adty šbʿd w. šbʿid mrḥqtm qlt
ʿm. adty mnm. šlm
rgm. ṯṯb l. ʿbdh
....

"A la reine, ma dame, dis!:
"Message de Talmiyanu, ton serviteur.
Aux pieds de ma dame sept et sept fois de loin je tombe.
Qu'auprès de ma dame tout aille bien!
Qu'elle envoie un mot de retour à son serviteur!
....

Maintenant nous comprenons que KTU 2.12 est le type de lettre que l'on écrit quand on manque de nouvelles du correspondant et qu'on voudrait en obtenir, quand on n'a rien de particulier à lui dire sinon que l'on s'intéresse à lui et qu'on aimerait avoir des renseignements sur ce qui se passe dans sa vie, sur lui-même et son entourage, sur tout ce qui constitue son cadre de

[47] C'est ainsi que l'on pourrait comprendre le w qui précède rgm dans KTU 2.13 : 13; 2.30 : 11; 2.34 : 9; dans KTU 2.11 : 17; 2.12 : 14; 2.16 : 19; 2.24 : 12; 2.38 : 9; 2.46 : 8; 2.64 : 19; 2.68 : 16; 2.71 : 8; 2.72 : 6 par contre rgm n'est pas précédé par w.

[48] Dans KTU 2.13 : 14-18 lignes non reproduites dans mon texte.

vie. Dans KTU 2.12 l'auteur envoie une salutation respectueuse et demande des nouvelles concernant la reine et l'entourage royal.

Les lettres, on le voit, présentent l'avantage d'être des textes courts où l'on peut plus facilement déceler les composantes de la phrase, l'intentionalité de l'auteur et la syntaxe qui en découle.

JESÚS-LUIS CUNCHILLOS

La concepción de la divinidad y sus manifestaciones en una cultura antigua se revelan de manera especial en sus fuentes escritas, ya se trate de literatura específicamente mitológica, ya de textos relativos al culto. Incluso documentos administrativos relacionados con éste pueden aportar datos sobre los diferentes dioses y sus funciones [1]. Por otro lado, los nombres divinos resultan atestiguados de manera muy significativa en la onomástica y la toponimia, vehículos expresivos de la religiosidad popular. Todas estas fuentes, completadas con los elementos que reflejan los restos arqueológicos (templos, estelas, relieves, objetos cúlticos, sellos, pinturas, etc.), suelen indicar *tres niveles* distintos de concepción y funcionalidad de la religión en dichas culturas [2].

Los textos mitológicos, y aun los literarios antiguos en general, reflejan por lo común un universo teologal, con su correspondiente panteón, que definiríamos como *dogmático*, orientado a articular una ideología que "responde" a las graves preocupaciones existenciales del fiel. Con frecuencia asumen la forma literario-teológica de teogonía, cosmogonía o escatología, y pretenden resolver las cuestiones relativas al origen, funcionamiento y desenlace de la vida humana y de la realidad en que aquélla se desenvuelve. Sus protagonistas son básicamente las grandes deidades primordiales y su comportamiento sigue patrones estructurales muy rígidos, pues la especulación mitológica es enormemente arquetípica [3].

[1] Los textos "jurídicos" resultan especialmente significativos al respecto; cf. V. Korošec, *Die Götteranrufung in den keilschriftlichen Staatsverträgen*, en *Études sur le Panthéon systématique et les Panthéons locaux*. Compte rendue de la XXIème Rencontre Assyriologique Internationale (= EPSPL) (Roma 1976) 120-129; G. Kestemont, *Le panthéon des instruments hittites de droit public, ibid.*, pp. 147-149.

[2] Cf. G. Komoroczy, *Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie*, EPSPL, 80-86; F. Pomponio, *I nomi divini nei testi di Ebla*: UF 15 (1983) 141ss.; P. Xella, *Aspekte religiöser Vorstellungen in Syrien nach den Ebla- und Ugarit-Texten*: UF 15 (1983) 281; M. Dietrich - O. Loretz, *Neuen Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit* (I). *Ein Forschungsbericht*: UF 13 (1981) 63.

[3] Aquí no se intenta analizar la estructura "profunda" o "estratigráfica" del panteón de Ugarit, sino su estructura "superficial" o "textual"; para un intento estructuralista en el primer sentido, cf. D. L. Petersen - M. Woodward, *Northwest Semitic Religion*: *A Study of Relational Structures*: UF 9 (1977) 233-248; y más en general, E. Leach, *The Structural Study of Myth and Totemism* (Londres 1967); G. S.

Los textos cultuales, y hasta donde es dado los administrativos, reflejan, en cambio, una funcionalidad religiosa que responde, sobre el fondo del esquema mitológico, a exigencias más inmediatas de la vida del fiel. Tales exigencias son reconocidas y recogidas en el culto oficial, que las articula dentro de lo que podríamos llamar una concepción *funcional* de la divinidad, distribuyendo patrocinios y funciones entre los dioses en relación con la vida cotidiana del hombre. Mientras el nivel mitológico es transcendente y fijo, se refiere a estructuras básicas de la existencia y no depende del comportamiento del fiel (es un nivel en definitiva resuelto entre dioses), la vida cotidiana, incluso el decurso estacional e histórico-social, comporta una larga serie de componentes libres y repetibles, que el culto como técnica, con sus sacerdotes, templos y ceremonias, trata de coordinar y controlar a través de unos rituales bien definidos y estables con los que se pone al hombre en contacto con el dios oportuno, al que debe dirigirse en cada circunstancia concreta [4]. Tales dioses ya no son necesariamente aquellas "grandes y supremas deidades" de la mitología, sino "dioses más o menos especializados" y con frecuencia "inferiores".

Finalmente, al margen de esta concepción e instrumentalización *oficial* del universo religioso, el pueblo fiel manifiesta su propia religiosidad de manera mucho más libre y móvil en las costumbres del culto familiar o en las expresiones de la piedad personal, de las que la onomástica y toponimia resultan ser unas de las escasas vías de acceso. La arqueología proporciona poca ayuda en este aspecto: sus abundantes restos relativos a la vida cotidiana no dan los "nombres" de los dioses preferidos por la gente. Este nivel *popular* de la religiosidad configuró sin duda también su propio panteón, en el que alcanzaban carácter "divino" muchos elementos, más o menos neutros, que rodean la existencia. Los "genios" y "demonios", que en la concepción y culto oficiales son meras comparsas o auxiliares de los dioses principales, adquieren aquí una significación nueva. No obstante, lo precario de las fuentes de información impide articular su funcionalidad y exigencia cultual [5].

Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge 1971).

[4] Este dios "patrono" es todavía una categoría social, válida para todo el grupo, que alcanzará su máxima concreción en el "dios personal" de la religión mesopotámica, en el *daímōn* socrático o en el "Angel de la guarda" cristiano. El "dios de los padres" representa un estadio intermedio, el de la identificación del individuo con el clan, en gran parte ligado al "culto de los antepasados".

[5] Cf. el sumario tratamiento del tema en F. Gröndhal, *Theophore Element und Stellung des Namensträgers zur Gottheit*, en *Die Personennamen der Texte aus Ugarit* (=PTU) (Roma 1967) 78-85. Un tratamiento completo debería incluir la onomástica amorrea (Huffmon, Gelb), israelítica (Noth) y fenicia (Benz) por lo menos.

Consiguientemente se deduce que el *panteón* o lista de dioses ofrecida por cada uno de esos niveles ha de ser notablemente diferente. En el presente estudio pretendemos analizar la estructura del Panteón de Ugarit según se refleja en sus fuentes literarias o, mejor dicho, escritas[6]. Pero no se trata de "elencar" los nombres de las divinidades que en ellas aparecen, sino de precisar las "relaciones estructurales" que las unen en su propio y específico campo de funcionalidad. En consecuencia, prescindiremos del testimonio de la onomástica y toponimia[7] al respecto y limitaremos nuestra encuesta a estos tres niveles: 1. El panteón *dogmático* de las fuentes literarias, mitológicas y épicas. 2. El panteón *funcional* de los textos cúlticos. 3. El panteón *canónico* de las listas de dioses. Este tercer nivel, que, como veremos, va íntimamente ligado en Ugarit al segundo, representa de hecho un intento reflejo de articular el universo religioso en sí mismo, aunque con vistas a su uso cultual, y tiene sus paralelos en otros universos religiosos del Antiguo Oriente. Es un esfuerzo de síntesis, de sistema, que recoge los datos de la concepción mitológica y de la práctica cultual y pretende una especie de "credo" global del universo divino. Es así una lista especulativa y definitoria (canónica), que se ofrece a la vez como guía de la praxis. Operación esencialmente sincretística y en ese sentido altamente significativa como culmen de la articulación del "tema" del panteón por los mismos creyentes y pensantes cananeos.

I. LOS DIOSES DEL MITO Y LA EPOPEYA

El número de dioses que aparecen mentados en la "Literatura" ugarítica es reducido y aún más el de aquellos que en la misma son activos. Junto a un grupo de ocho principales, que son los protagonistas del ciclo de *Baʻlu-ʻAnatu,* hemos de contar con otro de media docena de divinidades intermedias, de menguada actuación en aquél, así como en las epopeyas y mitos menores, y finalmente con

[6] De hecho J. C. de Moor, *The Semitic Pantheon of Ugarit*: UF 2 (1970) 187-218, ha elencado ya todos los dioses que aparecían en las fuentes literarias publicadas en su momento, fuera de la onomástica, pero sin distinguir niveles de uso religioso, aunque sí diferenciando nueve tipos de textos; cf. *infra* n. 79. Un elenco más reducido, en razón de paralelismo con la Biblia hebrea, lo ofrecen A. Cooper - M. H. Pope, *Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts,* en S. Rummel, *Ras Shamra Parallels.* Vol. III (= RSP III) (Roma 1981) 333-469. Como en estos estudios, dejamos fuera de nuestra consideración los textos acádicos y hurritas.

[7] Cf. Pomponio, UF 15 (1983) 154, n. 61; Xella, AAAS 29-30 (1979-1980) 148; cf. también H. Freydank, *Theophore Elemente in den Eigennamen mittelassyrischer Urkunden,* EPSPL, pp. 178-181; *supra* n. 5.

un número más amplio de individualidades divinas y grupos indiferenciados, en torno a las dos docenas, simplemente mencionados o de actuación muy limitada, en la periferia siempre de la configuración mitológica normativa, como comparsas o tipos auxiliares.

No existe en la mitología cananea un claro principio teogónico a partir de un "elemento" primordial del tipo egipcio, mesopotámico o griego, en los que las divinidades se articulan entre sí en virtud del principio o *modelo generacional*[8]. Modelo que suele comportar un tramo de sustituciones o eliminaciones hasta llegar a la divinidad dominante que se impone a las precedentes y las eclipsa (Amon-Ra, Marduk, Teshub, Zeus). Estos modelos mentados operan todos, aunque con variantes, según el citado principio generacional-suplantador.

En Canaán (Ugarit) lo divino aparece estabilizado en una apareja primordial (y en este aspecto "procreador" coincide con los anteriores, menos con el egipcio), de la que dimanan en *primera generación* todas las restantes divinidades, denominadas así "los hijos de *Ilu*" (*bn il/m*) o los "setenta hijos de *Aṯiratu*" (*šbʻm bn aṯrt*)[9]). Ningún otro dios "genera" dioses[10] y la pareja suprema

8 *Göttergenerationem* en H. W. Haussig, ed., *Götter und Mythen im vorderen Orient* (= GMVO) (Stuttgart 1965) 74-75 (Mesopotamia), 167-168 (Anatolia), 285-286 (Siria), 352 (Egipto); S. N. Kramer, ed., *Mythologies of the Ancient World* (= MAW) (Garden City, N. Y. 1961) para los diversos modelos; en especial el análisis, por H. G. Güterbock, del mito de hurrita de Kumarbi y su relación con el esquema teogónico de Hesíodo y de Filón de Biblos (p.. 155s.). La *interpretatio* de éste es resueltamente euhemerística y, a pesar de retener muchos elementos de la tradición mitológica cananea, en su conjunto le impone un esquema extraño, embarullándola de mala manera; cf. A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos* (Leide 1981); H. W. Attridge - R. A. Oden, *Philo of Byblos, The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (Washington 1981); J. Ebach: *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Uberlieferung der bibl. Urgeschichte im Rahmen des altor. und antiken Schöpfungsglaubens* (Stuttgart 1979); E. Lepiński. *The "Phoenician History" of Philo of Byblos*: BO 40 (1983) 305-310. El esquema "generacional" menos suplantativo resulta ser el sumerio, en el que casi todos los grandes dioses permanecen uniformemente activos, cada uno en su ámbito y lugar.

9 De la mayor parte de ellos no conocemos relación generacional alguna, fuera de esa genérica filiación respecto a *Ilu*. Este acapara el aspecto "creador" (*bny bnwt*) y "generador" (*ab bn il*), incluso respecto al hombre (*ab adam*), sin que ningún otro dios más "joven" los asuma.

10 Aparentes excepciones son *Baʻlu* y sus "hijas" (KTU 1.3 I 22ss. y par.) y su "hijo-novillo" (KTU 1.5 17ss), así como el "hijo-novillo" de *ʻAnatu-Baʻlu* (KTU 1.10 III 35-36; 1.13:28ss) o el "hijo" de *Yarḫu-Nikkalu* (KTU 1.24:7ss). Pero todas estas "generaciones" son mitológicamente inoperantes, la prole en esos casos resulta un mero "atributo" de la pareja. La única realmente operativa en cuanto tal es la de *Ilu-Aṯiratu*. Por otra parte, sólo en relación con *Ilu* se desarrolla una auténtica

Ilu-Aṯiratu continúa como tal en toda la literatura épico-mitológica [11]. Incluso la posterior "especulación", como veremos, desarrolla y afirma aún más este carácter parental de la divinidad primordial (*ilib*) [12].

Junto a este principio "unificador" en el origen de lo divino, posible arranque del posterior monoteísmo reductor, opera, como articulador del ámbito funcional de la divinidad, un principio cosmogónico/cosmológico que también aparece en los modelos teogónicos arriba mencionados. Tal es, a nivel "horizontal", el principio de suplantación/afirmación entre "hermanos", como configurador de una estructura de lo divino que no es sino la proyección del orden natural y de la gran importancia que para la existencia humana tiene un esquema operativo de tipo "familiar" [13]. Como consecuencia de esta proyección, se afirma nitidamente, como peculiar de la mitología cananea, un módulo que estaba de alguna manera implícito en el anterior generacional: el módulo *dual* del dios *supremo* / dios *inmediato*, del *padre* de los dioses / *rey* de los dioses [14]. Pero, como decíamos antes, sin carácter "suplantador", como puede apreciarse en la práctica cultual y en las listas de dioses que luego analizaremos.

Como consecuencia de esta organización "cosmológica" de lo divino, entre los "hijos de *Ilu*" se destacan tres dioses principales,

teogonía (KTU 1.23). La consideración de *Gapnu-Ugaru* como "hijos" de *Ba'lu* o/y de *Ghalmatu* carece de verosimilitud.

11 Sobre la pretendida "suplantación" de *Ilu* por *Ba'alu* cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (= MLC) (Madrid 1981) 68, n. 117; además C. E. L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods. El, Ba'al, and the Repha'im* (= RAG) (Missoula, MT 1979) 3-26; E. Th. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Chico, CA 1980) 92-110; Petersen-Woodward: UF 9 (1979) 240; Gibson: *Or* 53 (1984) 209-210.

12 Cf. *infra* 3) *Los dioses del panteón canónico*.

13 Ténganse presentes en este sentido las "luchas entre hermanos" de las tradiciones patriarcales hebreas y el normal triunfo del "menor". También *Ba'lu* resulta más "joven", menos "primordial" que sus antagonistas "hermanos", tanto por el ámbito de su dominio, la tierra y su cielo atmosférico, como por su posible origen foráneo; cf. K. Vine, *The Establishment of Baal at Ugarit*. Dis. (1965) 77-103.

14 El título de "Rey de los dioses" aparece en toda la mitología oriental. Los himnos y plegarias de Mesopotamia celebran comúnmente como tal al dios al que van dirigidos; no le atribuyen en cambio normalmente el de "padre de los dioses" (sí a Marduk, Assur y Enlil), reservado a la divinidad primordial; cf. M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie. Introduction, traduction et notes* (= HPDBA) (Paris 1976) *passim;* K. L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Helsinfors (1938) 1-2, 233ss; Von Soden, *AHw*, p. 1190; Cooper-Pope, RSP III, pp. 445-451 (a pesar de tratar de *mlk mlkm*, como epíteto divino, no lo analizan adecuadamente en relación con *Ba'lu;* lo consideran más bien como n.d.). El modelo se perpetúa en el cristianismo: Dios Padre-Creador/Hijo-Rey (Mesías).

correspondientes a los tres ámbitos que rodean la tierra: cielo / mar / infierno // *Ba'lu, Yammu, Môtu* [15], con el epicentro de la articulación y del consiguiente conflicto mitológico en torno a *Ba'lu*. Esta preponderancia de *Ba'lu* y su aparición como dios inmediato y protector están íntimamente ligadas a la preponderancia "vital" que la *lluvia* tiene en la región siro-palestina del Próximo Oriente frente a otras donde la presencia de grandes corrientes fluviales deja a aquélla en un segundo plano y, consiguientemente, al "dios de la tormenta", atestiguado, sin embargo, en los respectivos panteones [16]. En éstos la función del dios inmediato está más repartida y se concreta en la concepción del dios *tutelar* o *patrón* de cada localidad, como distribución entre las grandes figuras del panteón de "poderes" generales igualmente necesarios. En Siria-Palestina el carácter "tutelar" de la divinidad se desarrollará sobre todo a base de la multiplicación de una misma *advocación* (p.e. los *baales* locales), como veremos a propósito de los textos cultuales.

La relación mutua entre estas tres divinidades es de conflicto y pugna por conseguir la afirmación como "rey de los dioses y de los hombres/la tierra" [17], es decir, como lugarteniente del "dios supremo" y garante del orden cósmico y de la vida, natural y so-

15 Esta triparción es conocida en otras mitologías; cf. M. H. Jameson, *Mythology of Ancient Greece*, en MAW, p. 262, para el mundo griego. En las mitologías del Próximo Oriente Antiguo se genera normalmente a partir de un dualismo cósmico primordial. Algún autor ha visto en KTU 1.15 II 7 (*'dt ilm ṯlṯh*) el reflejo ugarítico de tal tripartición mitológica; cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 68-69, 258. De todos modos, el ámbito de *Ba'lu* engloba cielo y tierra, o es ésta en cuanto "fecundada" por la lluvia celeste; *Ba'lu* es ante todo *b'l arṣ*; cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 70-71; Koch: UF 11 (1979) 467, 472; Dietrich-Loretz: UF 12 (1980) 391-392 (*arṣ*, "infierno"). El problema del "ámbito" de dominio está ligado al de la situación de la "morada" del respectivo dios; cf. Petersen-Woodward: UF 9 (1977 238. En cuanto al posible ámbito original del pretendiente *'ṯtr*, cf. *infra* n. 28.

16 Este es el caso de Mesopotamia (Iškur, Adad) y Egipto (Baal/Seth), mientras entre hititas (IŠKUR-*unna*/Tarḫunna (?) y hurritas (Tešub/Ḫummuni) el "dios de la tempestad" es también dios principal o nacional.

17 Cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 64ss; J. C. L. Gibson, *The Theology of the Ugaritic Baal Cycle*: Or 53 (1984) 209 (no me resulta clara, en cambio, su interpretación de la figura de *Ba'lu* como un dios del "aire" y del "clima", pero no de la "fertilidad", frente a dioses como Tammuz, Adonis, Eshmun, Melqart (pp. 206-207); creo que se trata de concreciones de un mismo "tipo", del que posiblemente *Ba'lu* es el "prototipo", al menos por lo que a los últimos dioses mentados se refiere (cf. J. Gray, *The Canaanites*, London 1965, p. 122); en realidad, la solución final de Gibson (p. 218) viene a concluir en esto). En cuanto al esquema dual "rey/lugarteniente" o "visir", "dios supremo/inmediato", cabe suponer que refleja de alguna manera la situación política en que se hallaban los pequeños reyes feudatarios de la época frente al "lejano y supremo" emperador (hitita o egipcio).

cial, esencialmente dependiente del ciclo estacional. Dicho conflicto/afirmación es el tema básico de la mitología baálica cananea, de su ciclo clásico o normativo, que no creemos preciso resumir aquí [18]. En el desarrollo de tal conflicto, que supone un enfrentamiento entre dioses, se configuran netamente "dos grupos" correlativos dentro del panteón: el de los "colaboradores" y el de los "opositores" del respectivo contrincante [19]. Pero ya que en realidad el confiicto se estructura como la lucha de uno, *Ba'lu*, contra todos los demás, el panteón queda configurado en dos bandos: *dr il* y *pḫr b'l* [20] (KTU 1.39:7). A este respecto ha de tenerse también en cuenta la peculiar actitud de la pareja primordial en relación con los contrincantes de *Ba'lu* y su situación en el panteón de Ugarit, de que hablaremos a continuación.

De *Yammu* se dice repetidamente que es "hijo" y "amado" de *Ilu* [21], y cuenta con su favor para alzarse con la realeza en el momento de su enfrentamiento con *Ba'lu*. Por su parte la diosa madre se titula *aṯrt ym*. En general es conocida la relación del principio primordial y el elemento acuoso en las mitologías/teogonías orientales. También *Môtu* es denominado "hijo" y "amado" de *Ilu*, y goza en un primer momento de su aquiescencia en la pretensión de someter a *Ba'lu* [22]. De éste, en cambio, no se dice expresamente que sea "hijo" y "amado" de *Ilu*, y mucho menos de *Aṯiratu*, al mar-

[18] Cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 63-74, 143-153, para los diversos enfoques propuestos. Además D. Kinet, *Theologische Reflexion im ugaritischen Ba'al-Zyklus*: BZ 22 (1978) 236-244; Petersen-Woodward: UF 9 (1977) 233-248; Gibson: Or 53 (1984) 202-219.

[19] Sólo algunos serán conocidos por su nombre (cf. el esquema ofrecido más abajo). La posición de otros (p.e., la de *Šapšu*) será ambigua, como lo será la de la propia pareja primordial; cf. Del Olmo Lete, CML, pp. 68-69, y los autores citados en n. 11; además, L. Viganó, "El e Baal ad Ugarit", en E. Testa *et al.*, ed., *Studia Hierosolimitana* (Fs Bagatti) (Jerusalén 1976) vol. II (*Studi esegetici*), pp. 39-43; A. S. Kapelrud, *The Relationship between El and Baal in the Ram Shamra Text*, en G. Rendsburg et *al.*, ed., *The Bible World* (Fs Gordon) (Nueva York 1980) 79-85, que matiza un tanto su postura anterior.

[20] Para otras varias denominaciones de "grupos" divinos cf. *infra* p. 302s. Como tales algunos grupos serán invocados/divinizados en el panteón canónico (*pḫr ilm / il t'ḏr b'l*). El mito conoce a su vez "hermanos" de *Môtu* y de *Ba'lu* (cf. KTU 1.6 V 19-22; VI 10-15). Cf. W. Herrmann, *Die Frage nach Göttergruppen in den religiösen Vorstellungswelt der Kanaanäer*: UF 14 (1982) 93-104; Del Olmo Lete, MLC, p. 66; H. Gese, *Die Religionen Altsyriens*, en H. Gese *et al.*, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Stuttgart 1970).

[21] Cf. KTU 1.1. IV 20; 1.3 III 38-39; 1.4 II 34; VI 12; VII 3 (*mdd il ym*); *il ym*; cf. Wyatt, Bib 66 (1985) 120.

[22] Cf. 1.4 VII 46-47; 1.5 I 8, 12-13; 1.6 VI 30-31 (*bn ilm mt... ydd il*); 1.4 VIII 23-24 (*mdd ilm mt;* cf. 1.3 V 18; 1.6 II 25); cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 65, 69; Gibson, Or 53 (1984) 208. Sobre la relación *Yammu-Môtu*, cf. Petersen - Woodward: UF 9 (1977) 241-243.

gen de su inclusión genérica en los "setenta hijos" de la diosa. Se insinúa más bien una oposición entre *Ba'lu* y los "hijos" de aquélla. Se dice sí, equivalentemente, que su "padre" es *Ilu*[23]. Hay además otros elementos que entran en juego a este propósito. Así *Ba'lu* aparece como "hermano/esposo" de *'Anatu,* que le ayuda de manera decisiva en la consecución de su afirmación como "rey" y que es reconocida repetidamente como "hija" de *Ilu*[24]. No obstante, la reticencia textual, aparte de las atribuciones genéricas que engloban a todos los dioses, y la claridad estructural, sin embargo, que lo reclama como "hijo" de *Ilu-Aṯiratu,* ocultan posiblemente otro fenómeno: el del carácter adventicio-sincretístico de la presencia de *Ba'lu* en el panteón de *Ilu* o posiblemente el de la combinación de dos panteones, el de *Ilu* y el de *Dagānu*[25]. Tal hecho encuentra su reflejo en la serie de dobles denominaciones de las principales deidades: *Il/Dgn, Ilt/Aṯrt, B'l/Hdd, 'nt/'ṯtrt.*

En principio tal denominación "doble" no es unívoca: unas veces indica el nombre doble de una misma personalidad divina, quizá doble ya en su origen, p.e., *Kṯr wḪss*; otras implica dos personalidades que actúan "en pareja", p.e. *Qdš/Amrr* o *Gnp/Ugr;* y finalmente otras supone dos personalidades divinas próximas en su caracterización, pero autónomas, en proceso quizá de sincretización, p.e. *'nt/'ṯtrt.*

Hay, por lo demás, en el organigrama funcional del panteón de Ugarit un personaje divino que no se deja encuadrar dentro de ninguno de los parámetros antes mencionados (tampoco él es denominado expresamente "hijo de *Ilu*") y cuya actividad representa una fuerza autónoma que transciende incluso el poder del mismo dios supremo[26]: se trata del dios de la magia *Kṯr wḪss.* De él

[23] Cf. KTU 1.3 IV 39-40 (*aḫt/bnt abh*); 1.3 V 35-36; 1.4 IV 47-48 (*abh/mlk dyknnh*); 1.17 VI 28-29 (*b'l//bn il*); cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 67-68; n. 116, 69-70, n. 124 (corrige la referencia a 1.2 I 18-19); id., *Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica ugarítica* (= IMC) (Valencia 1984) 61. Téngase también en cuenta la frecuente referencia a "los dioses sus hermanos" (de *Ba'lu*).

[24] Cf. KTU 1.3 V 10 (*abh*); 1.3 V 27; 1.18 I 16-17 (*bt*); cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 70-72, para la bibliografía pertinente.

[25] Cf. Del Olmo Lete, IMC, pp. 59-64; (= AuOr 1 (1983) 67-71); id., MLC, pp. 69-70; Kapelrud, *Fs Gordon 1980,* p. 83; Koch, UF 11 (1979) 469-475; *supra* n. 13 y 16. La misma duplicidad de nombre se encuentra en otros dioses, pero es posible que el fenómeno tenga otro sentido; cf. *infra* p. 287.

[26] En el ciclo baálico y en la Epopeya de *Aqhatu, Kôṯaru* aparece sobre todo como forjador de "armas" prodigiosas e infalibles. En la Epopeya de *Kirta* y en el mitema de "Los dioses apuestos y hermosos" el mismo *Ilu* recurrirá a procedimientos mágicos: configuración del genio curander *Ša'tiqatu* (KTU 1.16 V 23ss) y realización de acciones simbólico-mágicas (1.23:37ss). En el mito y la épica se conoce la invocación im-

no se conoce relación parental-filial alguna; es, sin embargo, el factor decisivo en el primer combate de afirmación de *Ba'lu,* no así en el segundo. Como si contra la "muerte" no valiese la "magia" y sólo el "amor" y la "sabiduría" pudiesen atemperarla: sí, en cambio, contra los demás poderes: la furia del Mar, la enfermedad, las fieras...

Significativa es al respecto la presencia y actuación de *Šapšu,* el dios Sol, en la mitología baálica, con una función ambigua y "transcendente" respecto a los contrincantes. Representa el aspecto *astral,* tan mal articulado en la mitología baálica y que sólo la mitología menor logrará desarrollar un tanto [27]. Igualmente el ámbito *infernal,* tan íntimamente ligado al anterior precisamente a través de la figura de la divinidad solar, aparece en ella meramente esbozado en relación con el dios *Môtu* y su morada. El "Sol", "la Lámpara de los dioses", aparece tanto al servicio de este dios como actuando en favor de *Ba'lu* frente a sus contrincantes *'Aṯtaru* y el mismo *Môtu.* Suple a *Kôṯaru* en cuanto elemento decisivo en el desenlace del último conflicto (*Ba'lu-Môtu*), efecto así de la "persuasión" y "consejo" de la sabiduría (como en el caso de la pretensión de *'Aṯtaru*), no de la fuerza. Obede las órdenes de *Ilu* y debe considerarse "hijo" suyo, aunque esto no se diga expresamente en ningún lugar de la mitología cananea.

En cuanto a *'Aṯtaru,* como posible cuarto contrincante en la lucha por el poder entre los dioses, su papel queda reducido al de bufón de la pieza, cuya actuación no pasa de las palabras. Su posible función como divinidad de la irrigación artificial es insignificante en la zona siro-palestinense [28].

precativa de *Ḥôrānu/'Aṯtartu* (KTU 1.2 I 7-9; 1.16 VI 54-58), mientras los textos cultuales nos ofrecen toda una serie de piezas de tenor mágico (cf. *infra* p. 285ss.). Es posible que en KTU 1.1. III 26//1.2 III 6 se hiciera referencia a *Ilu* como padre de *Kôṯaru* (*abh*), dentro de la fórmula estereotipada de réplica.

[27] Cf. el mitema de "Los dioses apuestos y hermosos"(*Šaḥru-Šalimu*). Además de *Šapšu,* "la Lámpara de los dioses" hay en la mitología ugarítica otras divinidades netamente "astrales" como *'Aṯtar/'Aṯtartu, Yarḫu-Nikkalu, etc.* (cf. *infra* p. 303: *ilm kkbm*), pero este aspecto no cobra en ella la relevancia sistemática que en otras, p.e. la sudarábiga, en la que la figura de *'Aṯtaru* es predominante; cf. Höfner, GMVO, pp. 497-501; id., *Über einige neue Aspekte des altsüdarabischen 'Aṯtar,* en I. Seybold, ed., *Meqor Ḥajjim* (Fs G. Molin) (Graz 1983) 163-169. El hipotético carácter "astral" de *Ilu* (luna-sol) no me parece demostrable.

[28] Tal es la interpretación propuesta por Gaster y Driver (cf. Del Olmo Lete, MLC, p. 66, n. 109 (bibliografía), 147). Quizá sea más adecuado considerarle como divinidad "astral" ligada a la religión nomádica del desierto, propia de un grupo étnico asimilado y no obstante extraño a la sociedad urbana cananea: el desierto queda lejos, resulta un "enemigo" o ámbito marginal; cf. Gibson: Or 53 (1984) 209, n. 14. Ha-

La mitología cananeo-ugarítica se presenta así como una síntesis peculiar y diferente de las conocidas en otras áreas del Oriente Antiguo, determinada por su específica situación geográfica y social: localización costera, dependencia de la lluvia, organización monárquico-feudataria del estado. Pero esta su concentración en la situación concreta la hace inacabada y parcial en cuanto representación del universo religioso de Ugarit, más allá del proceso de afirmación de *Ba'lu* como "rey de los dioses". Para una más adecuada representación del mismo distinguiremos lo que puede definirse como el sistema *normativo* del *ciclo baálico* (KTU 1.1-6) y el esquema *secundario* de los *mitos menores* [29], que esbozan aspectos funcionales de los tres ámbitos antes mencionados: el baálico o de la fecundidad de la tierra (KTU 1.10-11,12,13), el astral (KTU 1.23,24) y el infernal (KTU 1.20-22) [30]. En este último se integra un aspecto complementario del mitológico: el de la "heroicidad" o divinización de los "muertos", presente también en otras mitologías.

La literatura épica, en cambio, no ofrece datos suficientemente significativos para una articulación de un panteón que resulte peculiar. En ella aparecen las grandes divinidades *Ilu, Aṯiratu, Ba'lu, 'Anatu, Kôṯaru*. Su funcionalidad se manifiesta en relación con vicisitudes del protagonista humano, pero dentro de la jerarquía supuesta por el ciclo normativo baálico. Incluso en la misma se resalta con toda claridad la actuación determinante y principal de *Ilu*, que relega la de *Ba'lu* a un segundo plano (intercesión); aquél resulta el dios activo e "inmediato". Desde el punto de vista histórico-religioso habría de interpretarse como una expresión literaria ante-

bida cuenta de su papel secundario en la mitología de Ugarit, quizá sería preferible traducir KTU 1.6 I 63-65: "Descendió *'Aṯtaru*, el Terrible, descendió del trono de *Ba'lu*, el Victorioso. ¿Podría acaso reinar en la tierra que de un dios es toda ella?". Se eludiría así la antinomia de declararle "rey de la tierra", título baálico, en el momento mismo que se reconoce su incapacidad para suplantar a *Ba'lu*.

29 Estos resultan más "cananeos", centrados en el motivo de la "fecundidad". Los paramitológicos (KTU 1.96; 1.108; 1.114; el resto es demasiado fragmentario) entrarían también en esta categoría, sobre todo 1.114, escena de banquete-orgía celeste con *Ilu* y *Yarḫu* como protagonistas. Su interpretación es aún imprecisa; cf. últimamente Dietrich-Loretz: UF 13 (1981) 88-98; L. Ajjan, *Notes Ugaritiques* (Doha-Qatar 1983) 7-18, que aducen la bibliografía precedente. Por otra parte, la mención de *ṯkmn wšnm* y el uso mágico que insinúa el anverso de la tablilla, invitan a relacionarla con los textos de la práctica religiosa. Por su parte KTU 1.108 presenta caracteres de himno.

30 Los *rpum* aparecen también en los textos cúlticos; cf. L'Heureux, RAG, pp. 107-320 (dejando de lado su interpretación particular; cf. ZAW, 92 (1980) 465); S. Ribichini - P. Xella, *Milk'aštart, mlk(m) e la tradizione siro-palestinense sui Refaim*: RSF 7 (1979) 145-158, entre los estudios últimos; para anteriores trabajos cf. las referencias de Del Olmo Lete, MLC, pp. 405-414.

rior a la del ciclo baálico, en contra de la opinión corriente[31]. Se mientan algunas otras divinidades, pero sin protagonismo alguno (*Rašpu*, *Yammu* (?), *Ḥorānu*); entre ellas, un nuevo par, *Ilšu*, el "heraldo de los dioses" y su mujer, un personaje de tipo semidivino, *Yaṭipānu*, y el genio mágico, *Šaʻtiqatu*[32].

Teniendo en cuenta, pues, las correlaciones y modelos operativos mencionados, se puede trazar el siguiente esquema estructural del panteón ugarítico del mito y la epopeya:

[31] Cf. p.e., J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʻlu* (= SP) (Neukirchen-Vluyn 1971) 47-52; pero cf. en el sentido apuntado la opinión de H. H. P. Dressler, *The AQHT Text: A New Transcription, Translation, Commentary and Introduction*. Dis. (Cambridge 1976) 564-567, 611, n. 7 (a partir de la figura de *ʻAnatu* en la épica).

[32] Quizá en KTU 1.19 I 8 se mencione al dios *knr*, que aparece en el panteón oficial, pero es poco probable; cf. Del Olmo Lete, IMC, pp. 128-129; sobre la mención de *Ḥôrānu* cf. *supra* n. 26.

A) *Ciclo baálico* (1.1-6)

Ilu-Dagānu || *Aṯiratu-Ilatu*

Mensajeros
(1.1 II-III/1.2 III)
1.5 V/VI

Mensajeros
(*Qadišu-Amraru*)

ilm = *bn il(m)*/*qdš* = *šbʻm bn aṯrt*

Yammu-Naharu ≠ *Baʻlu-Haddu* || *ʻAnatu-ʻAṯtartu* ≠ *Môtu(-Šarru)*

Mensajeros	Colaboradores	Mensajeros	Hijos	Colaboradores	Colaboradores	Mensajeros
(1.2 I 11ss)						(1.5 I = *Gapnu-Ugaru*)
	Lôtānu	*Gapnu-Ugaru*	*Pidrayu*	*Kôṯaru*	*Šapšu*	
	Tunnanu		*Ṭallayu*	*Šapšu*		
	Aršu		*Arṣayu*	*(p)rdmn* (?)		
	ʻAtaku		(*mṯ-ʻgl*)	(*Ḥôrānu*)		
	Išatu		(*ybrdmy*)			
	Ḏububu					

≠ *ʻAṯtaru-ʻĀriẓu*

ʻAṯtaru (*ʻĀriẓu*) ≠

B) *Ciclo menor*

ámbito baálico (1.10-13; 1.96 (?); 1.108 (?))

Ba'lu/Haddu || *'Anatu/Yabamatu*

Hijos	Antagonistas
'gl	*Tališu-*
ibr	*Damgayu*
	aklm
	'qqm
	ǵllm

ámbito infernal (1.20-22)

Rapauma

Daniilu
Yaḥipānu
Ṯamaqu

ámbito astral (1.23-24 1.114 (?))

Ilu || *Aṯiratu-Raḥmayu*

Hijos	Antagonistas
Šaḥru-	*Môtu-Šarru*
Šalimu	
(*ilm n'mm*)	

Yarḫu- || *Nikkalu-Ibbu* ‡ *Kôṯaratu*

Hijos	Antagonistas	Colaboradores
bn	*um*	*Ṯilluḫu-huwa*
	aḫm/aḫt	*Mulugu-hiya*
	Ḫarḫabbu	*Ṯatiqatu*
		Baqi'atu
		Taqi'atu
		Purubaḫṯu
		Damiqtu

II. LOS DIOSES DE LA LITURGIA

Frente al esquematismo del dogma básico, presupuesto ya de alguna manera en la épica, la religiosidad práctica, el *culto oficial*, aunque con su carácter de tal y por consiguiente también estereotípico, ofrece un cuadro de divinidades mucho más amplio y que no ocupan necesariamente un puesto relevante en el organigrama mitológico, como señalábamos más arriba. Pero, sobre todo, lo que diferencia a este nuevo panteón del ofrecido por la literatura mitológica es su aparente, y quizá real, falta de coordinación y jerarquización interna de las divinidades entre sí. Estas aparecen por referencia al fiel y entre sí sólo relacionadas en cuanto una determinada jerarquización de prestigio o de funcionalidad, y únicamente desde ahí de preeminencia real, es asumida por aquél. No cabe, pues, en el caso del análisis de los textos cultuales, trazar un esquema estructural de su panteón, sino recoger y comparar las respectivas "secuencias" (listas) de dioses que operan o son invocados en cada acción cúltica [33]. Estas ofrecen así pequeños "panteones" especializados, de diferentes clases o situaciones sociales, que podrían servir para organizar funcionalmente el panteón general, en este aspecto indiferenciado, de los *bn ilm/šb'm bn aṯrt*.

Para mejor apreciar esa funcionalidad dividiremos los textos cúlticos en tres categorías.

1. *El panteón de palacio / tutelar de la dinastía*

Aparte de la consideración general de la liturgia pública de Ugarit como "regia", en razón de la actuación del rey en ella, con frecuencia como su principal oficiante máximo, y de los diversos rituales que se refieren a su persona, como los de "desacralización/purificación", hay una serie de acciones cúlticas que se desarrollan "en el palacio" (*bt mlk*) y más en concreto en su "capilla" palatina (*ḥmn*), oficiadas por el rey y su familia con un específico sentido dinástico de culto a los dioses de palacio. Como tales consideramos: **KTU 1.43, (104), 105, 106, 112, 115, (126), 139, (161); RIH 77/10B, 77/11, 78/2B, 78/4, 78/11, 78/16** [34]. Atendiendo ahora a las listas de

[33] Estas secuencias son estudiadas atentamente por De Moor: UF 2 (1970) 204ss; para el problema general de las "listas de dioses" en Ugarit, cf. Dietrich-Loretz: UF 13 (1981) 63-77.

[34] Se podrían añadir quizá KTU 1.48; 1.53; 1.81, etc., pero su deficiente estado de conservación no permite conclusiones seguras al res-

dioses que aparecen en estos rituales, se pueden advertir los siguientes datos:

a) No se puede precisar un *orden* regular en la sucesión de divinidades en aquéllos que ponen una "lista" significativa:

1.112	1.105	1.106	1.43	1.115	1.139
b‘lt bhtm	*b‘lt bhtm*	*ršp ḥgb*	(*‘ṯtrt*)	*ušḫr ḫlmẓ*	*ilib*
inš ilm	*b‘l ‘rkt/m*(?)	*inš ilm*	*il*(*m*)	*bbt il bt*	*b‘l*
‘ṯtrt ḫr	*btbt*	*ydb il*	*kṯr*	*ḫlmẓ*	*il t‘ḏr b‘l*
gṯrm	*b‘l*	*yarš il*	(*gṯrm*)	*qlḥ*	*a/‘ṯrt*
il	*ṣpn*	*‘m tr*	*špš*	*il bt*	*ġlmt*
b‘l ṣpn	*ršp bbt*	*ršp mhbn*	*yrḫ*	*aṯt*	*pdry* (?)
b‘l ugrt	*inš ilm*	*inš ilm*	*gṯr*	*il bt*	*pdry*
aṯrt	*ršp mlk*	*pdry*	*‘nt*	*bbt*	
btbt	*b‘lt bhtm*	*ilm arṣ*	*špš*	*ušḫr*	
il mṣd (?)	*kṯr*	*arṣy*	*yrḫ*	*ḥlmz*	
btbt			*gṯr*	*qlh*	
			ilt bt		
			gṯrm		
			‘ntm		
			‘ntm		
			šlm		
			ušḫry		

b) Se aprecian, no obstante, algunas series repetitivas: *ušḫr, bbt, ḥlmẓ, qlḥ* (KTU 1.115); *špš, yrḫ gṯr, ‘nt/ilt bt* (KTU 1.43); y binarias; *ršp-, inš ilm* (KTU 1.105, 106; RIH 78/16), *ršp-, b‘lt bhtm* (?) (KTU 1.105; cf. 1.91:14-15).

c) Se constata la presencia preponderante en estos textos de divinidades consideradas tutelares de la "casa": *b‘lt bhtm* (3), *ilt bt* (1), *il bt* (2) [35].

d) Resalta la presencia, igualmente predominante en estos textos, de ciertas divinidades relacionadas al parecer con el mundo "infernal": *inš ilm* (6), *ršp* (2), *ršp bbt* (2), *ršp mlk* (1), *ršp hgb*

pecto. En estos casos es válido, a modo de hipótesis, argumentar en sentido contrario: desde la presencia de determinados dioses a su carácter dinástico. Adviértase el notable número de textos de esta categoría entre los de RIH, acaso un simple "palacio" cuyo archivo guardaba sólo textos palatinos. Por otra parte, también aparecen advocaciones de dioses de "la casa" en textos pertenecientes a otras categorías. En cuanto a KTU 1.39 y 1.102, hablaremos más abajo.

[35] Es verosímil una relación de esta advocación con el subsiguiente *bbt;* cf. De Moor: UF 2 (1970) 316-317; otra posibilidad interpretativa de *bbt* podría ser *b‹n›bt,* en paralelo con *btbt.* Se trataría en ese caso de advocaciones "domésticas", de antepasados divinizados.

(1), *ršp mhbn* (2), *ʿṯtrt ḫr* (1), *gṯr/gṯrm* (4), *arṣy* (1), *ilm arṣ* (1), (*ilib* (2)) [36].

e) Sorprende la presencia casi exclusiva en estos textos de divinidades, al parecer, propias de la dinastía: *btbt* (3), *bbt* (2), *qlḥ*, (*ušḫr*) *ḫlmẓ* [37], más *šmn* y *dtn* (1) [38], que aparecen también en otros textos, no recogidos en este grupo, pero de claro sentido dinástico y en relación con liturgias regias (del o por el rey).

f) Finalmente tenemos el grupo, reducido, de las grandes divinidades del panteón, pero raramente en posición preponderante. Jerarquizadas, podemos presentarlas así: *ilib* (2), *il* (4), *dgn* (1), *bʿl* (4), *bʿl ṣpn* (3), *bʿl ugrt* (1), *bʿl ʿrkt* (?) (1), *aṯrt* (2), *ṣpn* (2), *kṯr* (2), *špš* (2), *yrḫ* (2), *ʿnt* (3), *ʿṯtrt* (1?), *pdry* (2) [39].

De todo ello se deduce que el palacio, la familia regia, posee, dentro de la ortodoxia normativa, una praxis cultual específica con divinidades peculiares o preferenciales, que cabe categorizar en tres grupos: unas le son específicamente propias y las podemos denominar "dinásticas" [40]; otras dicen relación expresa al palacio y se podrán llamar divinidades "tutelares" [41]; finalmente otras están relacionadas concretamente con el culto de los antepasados y representan por tanto los dioses "ancestrales/infernales" [42].

A partir de estos datos puede resultar interesante comparar el grupo de dioses aquí individuado con la lista que nos ofrece KTU

[36] Cf. G. del Olmo Lete, *Ritual regio ugarítico de evocación-adivinación* (KTU 1.112): AuOr 2 (1984) 197-206; id., *Liturgia funeraria de los reyes de Ugarit* (KTU 1.106) (en prensa), a propósito de varias de estas advocaciones "infernales". No me parece acertada, en este sentido, la opinión de De Moor: UF 2 (1970) 222, sobre la ausencia de tales divinidades.

[37] Una excepción dudosa sería *bbt* en KTU 1.46:9. Por su parte *ušḫr*, si coincide con *i/ušḫry*, implicaría la adopción de una advocación/divinidad dinástica (extranjera) por parte de la religión nacional.

[38] Cf. KTU 1.41:45 = 1.87:50; RIH 77/2B:9 (*šmn*); KTU 1.124:2, 11, 14; 1.161:3,10; RIH 78/11:2 (*dtn*). El carácter "dinástico-ancestral" de esta "divinidad" no precisa comentarios; cf. Del Olmo Lete, MLC, pp. 260, 539 (corrige: sil. *Di-ta-nu*).

[39] Las advocaciones denominativas (*aṯt, ǵlmt, il tʿḏr bʿl*) corresponden probablemente a algunas de las divinidades enumeradas. Impreciso queda el sentido de la denominación *slm* (*¿šlm?*).

[40] Al parecer, son casi todas extrañas al panteón semítico originario de la ciudad. Entre ellas cabe resaltar la posterior fortuna que corresponderá al dios *šmn*/Eshmún en el mundo fenicio, si la equivalencia es correcta.

[41] Cf. *supra* n. 35. Como denominaciones/advocaciones genéricas pueden pertenecer a otros cultos, oficiales o familiares, en relación con la "casa" de cada fiel.

[42] Correspondientes a los dioses "manes" de cada familia, una vez que la "divinización" de los muertos se democratice.

1.102-1-14. Se trata de una lista que tiene su precisa utilización cúltica en KTU 1.39:13-19 [43], es decir, es una lista "normativa", no casual. Ahora bien, el grupo de 14/16 divinidades allí mentadas supone una "selección" que en el número de divinidades (no de advocaciones, 16/19) y en el nombre de las mismas es ampliamente coincidente con la ofrecida por el grupo de textos "dinásticos" [44].

Esto explicaría por qué la lista de KTU 1.102:1-14 se continúa en el reverso de la tablilla con otra de nombres teóforos [45], a partir precisamente del punto en que KTU 1.39:19 ofrece sus tres últimas advocaciones que se encuentran en el grupo individuado (*ġlmt, bʿlt bhtm, inš ilm*). Precisamente, y en relación con esta última tablilla, tales nombres teóforos de KTU 1.102:15-28 deben considerarse, según trataremos de explicar más detenidamente en otro lugar, como la lista normativa de los "nombres divinos" de los reyes de Ugarit, de sus *inš ilm,* "gentes divinas", de los que ya KTU 1.106:3-5 aduce un resumen (tres) (*ydbil, yaršil, ʿmtr*) [46]. Consiguientemente, KTU 1.102 debe considerarse como *una* lista o "panteón" unitario, el propio de la dinastía con sus dioses y sus muertos divinizados, que en cuanto tales (*inš ilm, gṯrm, rpum*) no encontra-

[43] Por tanto, KTU 1.39 sería, parcialmente al menos, un texto cúltico "dinástico"; pero probablemente la cosa es más compleja en este caso, como veremos luego.

[44] Faltan en KTU 1.102:1-14 grandes dioses como *il, dgn, ʿṯtrt, aṯrt* (= *iltm ḫnqtm?*), y las múltiples advocaciones de *Baʿlu* y *Rašpu;* asimismo los dioses peculiares *qlḥ,* (*ušḫr*) *ḫlmẓ* y "tutelares" *bbt, btbt* (pero cf. *supra* n. 35 = *il bt*), *bʿlt bhtm, ilt bt,* así como las advocaciones genéricas *ġlmt* y *il tʿḏr bʿl* (pero cf. *supra* n. 41); tampoco aparecen las advocaciones "infernales" colectivas *inš ilm* y *gṯrm* (pero cf. lo que se dice más abajo a este propósito), ni *arṣy* (sí en cambio *pdry;* cf. en este sentido el comentario a KTU 1.106: 11,32, en el segundo artículo de los citados en n. 36). Por su parte, en el grupo individuado faltan de los consignados en KTU 1.102:1-14: *ym, ṯrmn, dqt, trṯ* solamente. Ambas listas coinciden en las divinidades: *il bt, ušḫr(y), yrḫ, kṯr, bʿl, pdry, ršp, ʿnt, špš*. Hay que contar posiblemente con la coincidencia de algunos de los nombres peculiares de cada grupo, en gran parte desconocidos, incluso extranjeros: *qlḥ, ḫlmẓ* (*bbt, btbt*) // *ym, ṯrmn, dqt, trṯ*. Hay que contar además con el estado fragmentario de los textos individuados, que en su integridad contenían sin duda algunos dioses más. Por lo que hace a los tres nombres "divinos" *ydbil, yarš, ʿmtr* de KTU 1.106:3-5, hablaremos a continuación (n. 46).

[45] La misma organización puede apreciarse en KTU 1.113, donde a una plegaria/ritual (lín. 1-10) sigue una lista/evocación de los reyes de Ugarit divinizados (lín. 11-15).

[46] Cf. G. del Olmo Lete, *Los nombres divinos de los reyes de Ugarit* (en prensa); y *supra* n. 36 el artículo sobre KTU 1.106. Entendido así, KTU 1.39 resulta un ritual regio "genérico" que acaba con la advocación de *inš ilm,* especificada en KTU 1.102:15-28, y que en cuanto tal podía añadirse al mismo junto con el elemento sacrificial que en tal caso se supone, p.e., en KTU 1.106:2-5 (*gdlt*).

rán lugar en el panteón normativo "común" [47]. Un texto complementario, con el que citado mantiene posiblemente una relación isomórfica, es KTU 1.113, en cuyo reverso aparecen los nombres empíricos de los reyes difuntos divinizados (con determinativo *il*) de la dinastía de Ugarit [48]. Considerados en su conjunto, los textos aquí aducidos ofrecen una unidad de concepción cúltica en base a un panteón dinástico, conservado de manera normativa en KTU 1.102 y que es el siguiente:

ilbt	*ygbhd*
ušḫry	*yrgbb'l*
ym.b'l	*ydbil*
yrḫ	*yaršil*
kṯr	*yrǵmil*
ṯrmn	*'mtr*
pdry	*ydbil*
dqt	*yrgblim*
trṯ	*'mtr*
ršp	*yaršil*
'nt ḫbly	*ydbb'l*
špš pgr	*yrǵmb'l*
iltm ḫnqtm	*'zb'l*
yrḫ kṯy	*ydbhd*

Como es fácil de ver, esta "lista de dioses" mantiene las características apreciadas en el grupo de listas que ofrecen los textos "dinásticos": su orden no resulta significativo desde el punto de vista de la jerarquización de las divinidades; se aprecia cierta repetitividad en su segunda parte; se inicia con una divinidad tutelar de la "casa" (*ilbt*); su entera segunda parte corresponde a divinidades "infernales" o muertos divinizados, en parte coincidentes con los mencionados en aquéllos (KTU 1.106:2-5), lo que supone una correlación única en toda la literatura cúltica; posee un grupo de divinidades exclusivas de este texto y de KTU 1.39:13-19, que lo repite (*ṯrmn, dqt, trṯ;* y las advocaciones *'nt ḫbly, špš pgr, iltm*

[47] Sorprende en tal sentido el juicio que sobre esta tablilla emiten Dietrich-Loretz en UF 13 (1981) 75: "Es ist nicht auszuschliessen, dass es sich auch bei diesem Text um eine Schreibübung handelt".

[48] De este texto Virolleaud publicó en *Ug V*, pp. 561-562, sólo el anverso (lín. 1-10), remitiendo a un artículo de Schaeffer en *Ug VI* que nunca se publicó. Por su parte *KTU*, p. 458 y 505, remiten a *Ug VII*, para el anverso, que tampoco allí aparece. Por lo que se debe concluir que KTU representa la edición príncipe, aparte la breve presentación de Virolleaud con CRAIBL (1962) 94-95. Cf. también Xella, *TRU I*, pp. 288-291. Quede para otro momento la interpretación e individuación de los nombres de esta lista. Cf. K. A. Kitchen, *The King List of Ugarit*: UF 9 (1977) 131-142.

ḫnqtm; yrḫ(m) kṯy aparece también en 1.123:7); finalmente tenemos en este texto un grupo de grandes divinidades de Ugarit. Su correlación contextual con aquellos textos es, por tanto, patente.

2. *El panteón de la plegaria y la magia*

Otra serie de textos de la praxis cultual se refiere a actuaciones cúlticas *no sacrificiales,* en las que el fiel se dirige a la divinidad con la *palabra* o va en busca de ella. Pueden ir acompañadas de sacrificios, pero éstos resultan marginales y tales textos no se configuran como los sacrificiales de atribución de ofrendas con carácter propiciatorio, de comunión o de reconocimiento, de que luego hablaremos. Como constituyen en sí una categoría hasta cierto punto homogénea, en razón del nivel de lenguaje o situación vital de que parten, merecen que se considere el destinatario divino de los mismos, que puede *a priori* resultar "específico". Tales textos son: KTU 1.78, 124, 127, 142, 65, 123, 100, 107, 40. Otros varios de esta categoría (adivinatorios, oraculares) *no mencionan* divinidades[49], dato sumamente importante, que pone de relieve la especificidad de la "liturgia mágica" frente a la sacrificial. El resultado es el siguiente, dividido en tres categorías:

[49] Para evitar complicaciones, seguimos de momento la categorización de Xella, *TRU I*, pp. 169ss ("I testi divinatori e oracolari"), 207ss ("Preghiere ed incantesimi"), 251ss ("Il 'sacrificio di espiazione'"); de modo similar J.-M. De Tarragon, *Le culte à Ugarit* (CU). París 1980, pp. 149-177 ("Le Panthéon cultuel"). Naturalmente, tenemos en cuenta únicamente los textos que presentan "listas" de dioses. Sobre éstas y en concreto sobre KTU 1.65 y 1.123, cf. Dietrich-Loretz: UF 13 (1981) 67, 74, 77.

a) *adivinación-oráculo*

1.78	1.124	1.127
špš	*dtn*	*dgn*
ršp	*dtn*	*aṯt* (?)

b) *plegaria-magia*

1.65	1.123	*il-*	1.100	1.107
il	*ab wilm*	*ǵlmt-*	*(pḥl)*	*ḫrn*^{3}
bn il	*il*	*qdš mlk*	*(pḥlt)*	*špš*^{3}
dr bn il	*il šr*	*kbd dil gb*	*špš*	*il wḫrn*
mḫprt bn il	*dgn wb‘l*	*mr mnmn*	*il*	*b‘l wdgn*
ṯkmn wšnm	*ṯṯ wkmṯ*	*brrn aryn*	*b‘l*	*‘nt w‘ṯtrt*
il waṯrt	*yrḫ wksa*	*aẓḥn tlyn*	*dgn*	*yrḫ wršp*
ḫnn il	*yrḫm kṯy*	*atdb wṯr*	*‘nt w‘ṯtrt*	*‘ṯtrt w‘ṯtpr*
nṣbt il	*ṯkmn wšnm*	*qdš wamrr*	*yrḫ*	*ẓẓ wkmṯ*
šlm il	*kṯr wḫss*	*ṯḫr wbd*	*ršp*	*mlk b‘ṯtrt*
il ḫš	*‘ṯtrt ‘ṯtpr*	*kṯr ḫss*	*ẓẓ wkmṯ*	*kšr wḫss*
il add (?)	*šḥr wšlm*	*il bt*	*mlk*	*šḥr šlm*
b‘l ṣpn	*ngh wšrr*	*il ḫšt/m*	*kṯr wḫss*	*špš*
b‘l ugrt	*‘d wšr*	*ršp*	*šḥr wšlm*	
il 7 (?)	*ṣdq mšr*	*inš ilm*	*ḫrn*	
	(ḥn bn)il dn	*drm ilm*	*ršp*	
	kbd wnr		*‘ṯtrt*	

c) *expiación*

1.40
ab bn il
dr bn il
mḫprt bn il
ṯkmn wšnm
(5 veces)

Resalta en los textos de adivinación y oráculo, como advertíamos, la escasa mención de divinidades y básicamente sólo de manera descriptiva (cf. KTU 1.72, 12), en cuanto donantes de presagio, no como receptores de ofrendas. En tal sentido, los textos de esta categoría no mencionan divinidad alguna, a excepción del ritual mágico KTU 1.127:21. Ello nos hace suponer que tal texto está inadecuadamente categorizado en esta clase y debe ser transferido a la de liturgias sacrificiales (*dbḥ kl yrḫ*). La divinidad allí mentada (*dgn*) no resulta, por otro lado, que tenga especial conexión con la adivinación y la magia en Ugarit [50]. Los cinco textos restantes, de

[50] No así en la "profecía" de Mari; cf. F. Ellermeier, *Prophetie in*

tipo plegaria en diversas formas, mantienen una serie de características comunes sumamente interesantes:

a) En primer lugar se aprecia en todos ellos una clara preferencia por las advocaciones *dobles*, ya sea de tipo "constructo" o "copulativo". Incluso KTU 1.100, que parece una excepción en este sentido, no lo es tal si tenemos en cuenta que en él el nombre de la divinidad va acompañado del de su morada (no reproducido en la lista precedente), con lo que se forman advocaciones dobles "geográficas", del tipo de *b'l ugrt*, comunes en tales liturgias. Este uso predominante de una determinada estructura lingüística tiene posiblemente razones cúlticas y está quizá ligado a la correcta utilización del "nombre" de la divinidad y a su acertado emparejamiento cúltico como expresión de su adecuada individuación y consiguiente invocación. Tal emparejamiento sigue unos criterios que no son los "matrimoniales", a no ser en algún caso excepcional (*il waṯrt*). Predominan más bien criterios de origen cúltico-étnico (*b'l-dgn, 'nt-'ṯtrt*) [51] o de semejanza de función (*yrḫ-ršp*).

b) En este tipo de textos cúlticos se aprecia igualmente una marcada persistencia de *series fijas*. Un texto como KTU 1.65, posiblemente una "letanía", coincide en su inicio con la serie que costituye la conclusión invocativa, repetida cuatro veces, del gran texto de expiación KTU 1.40: *ib/ab bn il, dr bn il, mḫprt bn il, ṯkmn wšnm*. Constituye, sin duda, una secuencia cúltica de plegaria o invocación genérica del dios supremo y de toda "su familia", del panteón, en suma, cerrada en el primer texto con la de *il waṯrt*, en apropiada *inclusio* literaria y genealógica. Sorprendente, en cambio, a primera vista resulta en esa serie la mención, como única(s) divinidad(es) específica(s), de *ṯkmn wšnm*, de la(s) que no se tienen datos precisos [52], pero que en virtud de esta serie resulta claro que se encuentra específicamente vinculada al dios supremo y al panteón en general. En este sentido cabría avanzar la hipótesis de que se trata de los "mensajeros" o "dióscoros" de *Ilu*, en paralelo con *qdš amrr* (cf. su mención en KTU 1.123:26), que son los *Aṯiratu*, según asegura la mitología [53].

Mari und Israel (Herzberg 1968) 76; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari* (Neukirchen-Vluyn 1977) 53ss.

51 Cf. De Moor: UF 2 (1970) 227. Sobre la posible fusión de panteones, implícita en tales nombres dobles, cf. *supra* n. 25. Tal fenómeno podría tener su reflejo en los "nombres divinos" de la Biblia hebrea, como posible fusión de diferentes versiones de la misma tradición. Téngase en cuenta también lo dicho más arriba sobre la falta de modelo "generacional" en la mitología ugarítica.

52 Aparecen en otros textos rituales, pero son desconocidos en la mitología y en el panteón canónico.

53 Cf. en este sentido la interesante interpretación de Ajjan, *Notes Ugaritiques*, pp. 14-15, quien resume opiniones previas (Eissfeldt, Gray, Gordon, Caquot).

c) Por otro lado, tres textos (KTU 1.123, 100, 107) presentan una larga serie de divinidades dobles, en casi idéntica secuencia los dos últimos (coincidentes en el género "encantamiento") y más libre el primero (al parecer una "letanía"). La serie según KTU 1.107, es la siguiente: *il wḥrn, b‘l wdgn, ‘nt w‘ṯtrt, yrḫ wršp, ‘ṯtrt w(‘)ṯtpr ṯṭ/ẓẓ wmkṯ, mlk b‘ṯtrt, kṯr wḫss, šḥr wšlm*. Aquellos dos textos invocan además a *ḥrn* y a *špš* de modo destacado como las principales divinidades protagonistas del conjuro. De nuevo la triple repetición seriada manifiesta una fija estructura cúltica de imprecación-deprecación con posible valor mágico y por tanto inalterable. Varios de esos pares eran ya conocidos por la literatura mitológica (*šḥr-šlm, kṯr-ḫss* y, hasta cierto punto, *‘nt-‘ṯtrt, b‘l-dgn*); otros aparecen determinados por el uso mágico-cúltico (*il-ḥrn, yrḫ-ršp*); y otros necesitan todavía un estudio más específico para aclarar el sentido de su correlación (*‘ṯtrt-(‘)ṯtpr, ẓẓ-kmṯ, mlk-‘ṯtrt*). Por lo demás, aparte estas últimas divinidades o advocaciones (*(‘)ṯtpr, ẓẓ, kmṯ, mlk*), las demás pertenecen al panteón mitológico. Desconocidas son también, en cambio, las advocaciones que siguen a las series mentadas en los dos primeros textos-letanía. Constituyen un grupo nuevo de advocaciones de las que no es seguro que se trate de divinidades específicas. Necesitan en todo caso un tratamiento peculiar dentro del análisis de los respectivos textos.

En conjunto, pues, el panteón de estos textos se presenta como enormemente fijo y secuencial, con preferencia por los nombres dobles y emparejados. Textos KTU 1.100 y 1.107 presentan la forma "aislada" y "emparejada" del mismo.

3. *El panteón de los rituales sacrificiales*

El grueso de los textos cúlticos de Ugarit nos transmite la minuta o rúbrica que describe o prescribe el ritual sacrificial que debe acompañar a las diversas "festividades" o "días del mes". Su esquema literario[54] es sumamente elemental y en él se incluye invariablemente la precisación de la víctima de la ofrenda/sacrificio y de la divinidad a la que se dedica, junto con la indicación del ritual que se debe practicar sobre aquélla, pero sin desarrollar sus elementos. Constituyen así tales textos el mejor testimonio del panteón cúltico oficial de Ugarit, del cuadro de dioses de la praxis litúrgica en su manifestación más genérica y popular: el sacrificio como rito de ofrenda y comunión, de súplica y veneración, el rito

[54] Cf. De Tarragon, CU, pp. 55ss, quien analiza el "vocabulario cultual", sin atender específicamente al "formulario" en que se presenta. Cf. al respecto G. del Olmo Lete, *The Cultic Literature of Ugarit. Hermeneutical Issues and Their Application to KTU 1.112* (en prensa).

religioso, diríamos, de la vida cotidiana religiosa, que engloba a todos los demás, mientras los otros responden a situaciones más esporádicas y específicas (adivinación, expiación, culto regio). Los textos tomados en consideración son los siguientes, omitiendo una larga serie de fragmentos que no permiten conclusiones al respecto ni añaden nada nuevo: KTU 1.119, 109, 46, 41, 87, 39, 148, 130, 90, 48, 49, 50, 81 [55]. Varios de ellos habrán de ser fragmentados en diversas series, pues representan diferentes acciones cúlticas o la repetición de las mismas en diferentes días. La más llamativa coordinación de series la ofrecen los textos KTU 1.41, 87, 39 y 103:

1.41	1.87	1.39
il	*il*	
b‘lt bhtm	*b‘lt bhtm*	
inš ilm	*inš ilm*	
ilš	*ilš*	
ilhm	*ilhm*	
ym	*ym*	
‘gml (?)	*‘gml* (?)	
‘nt	*‘nt*	
il	*il*	*il*
ilhm	*ilhm*	*ilhm*
ṯkmn wšnm	*ṯkmn wšnm*	*ṯkmn wšnm*
ršp	*ršp*	*ršp*
ilh	*ilh*	*ilh*
ilhm	*ilhm*	*ilhm*
ilhm	*ilhm*	*ilhm*
b‘l	*b‘l*	*b‘l*
aṯrt	*aṯrt*	*aṯrt*
ṯkmn wšnm	*ṯkmn wšnm*	*ṯkmn wšnm*
‘nt	*‘nt*	*‘nt*
ršp	*ršp*	*ršp*
dr il wpẖr b‘l	*dr il wpẖr b‘l*	*dr il wpẖr b‘l*
šlm	*šlm*	*šlm*
ilhm b‘lm	*ilhm b‘lm*	*ilhm b‘lm*
ṣpn	*ṣpn*	*b‘l ṣpn*
ǵlmt	*ǵlmt*	*ilt mgdl*
yrḫ	*yrḫ*	*ilt asrm*
nkl	*nkl*	
b‘lt bhtm	*b‘lt bhtm*	
inš ilm	*inš ilm*	
ilhm	*ilhm*	
špš	*špš*	

[55] Para otros fragmentos cf. Xella, *TRU I*, pp. 128-168.

1.41	1.87	1.39
ršp	*ršp*	
ilh	*ilh*	
ilhm	*ilhm*	
il	*il*	
ṯkmn wšnm	*ṯkmn wšnm*	
ilt bt	*ilt bt*	
		1.103
b‘l ṣpn	*b‘l ṣpn*	*b‘l ṣpn*
ṣpn	*ṣpn*	*ṣpn*
b‘l ugrt	*b‘l ugrt*	*b‘l ugrt*
ilib	*ilib*	*ilib*
ri[		
aṯrt	*aṯrt*	
inš ilm	*inš ilm*	
b‘l	*b‘l*	
ṣpn	*ṣpn*	
b‘l ugrt	*b‘l ugrt*	*b‘l ugrt*
šmn	*šmn*	
‘ṯtrt	*‘ṯtrt*	
prgl		

En el conjunto de los textos "sacrificiales" mentados más arriba se comprueban otras secuencias coincidentes de divinidades, de este tipo o similares. En su mayoría han sido ya recogidas por De Moor [56]; en ellas se manifiesta el carácter estereotípico del culto oficial de Ugarit y su panteón.

a) En el caso de KTU 1.148, ritual del gran "sacrificio" de *Ṣapānu*", aparecen dos secuencias segmentales. La primera coincide con la lista del panteón canónico de que hablaremos luego (ll. 1-9) [57], y la otra (ll. 23-44) con RS 26.142, lista suficientemente importante como para merecer traducción al acádico, como es también el caso de la primera [58]. Se trata posiblemente de dos versio-

[56] Cf. De Moor: UF 2 (1970) 204-207, 219-221.

[57] Cf. *infra* pp. 293ss. Adviértase la línea divisoria que separa esta sección de la siguiente. Esta (lín. 10-12) repite el inicio de la mentada lista canónica prescindiendo de *il ṣpn* (cf. *infra* pp. 295ss.): *ilib, il, dgn, b‘l ṣpn* y seis *b‘lm,* es decir, la "tríada" y "heptada" iniciales.

[58] El estado fragmentario de RS 26.142 no permite una adecuada comparación con RS 20.24, la versión acádica de la lista canónica. Se aprecia también en ella la "heptada" baálica y otras varias coincidencias. Posiblemente representa una sistematización más primitiva y menos orgánica del panteón, pero con valor todavía de tradición normativa. Su ordenamiento no es, con todo, el mismo de KTU 1.148:23ss:

nes "oficiales" del panteón, recogidas ambas en este ritual solemne y ecléctico.

b) También KTU 1.39 presenta coincidencia doble. Su segundo segmento coincide con la lista KTU 1.102: 1-14, como vimos más arriba, y representa el panteón "dinástico"[59]. El primero coincide con los correspondientes de KTU 1.41 y 87, doble versión éstos del mismo texto. Parece que esta secuencia se halla relacionada con el sacrificio de "comunión" (*šlmm*), expresamente mentado en ellos[60].

c) Dentro de la última secuencia mentada se aprecian algunos subsegmentos repetitivos (p.e., *il/h, ilhm,* (*il*), *ṯkmn wšnm, //* (*il*), *b'lt bhtm, inš ilm,* (*ilš*), *ilhm*)[61]. No sabemos, en cambio, hasta qué punto la segunda parte de la secuencia (*ṣpn-'ṯtrt*) constituía una serie fija, más allá de la doble versión mentada.

d) Otros segmentos menores que aparecen en textos sacrificiales son:

b'l ṣpn, rmš, šlm, b'l ṣpn, ṣpn (cf. KTU 1.109: 5-10; 1.46:12-15);

b'l ugrt, ilb, il, b'l, 'nt, ṣpn, pdry (cf. KTU 1.109: 11-14; 1.46: 16-17)[62];

el inicio se remite aquí al final, que posiblemente contenía toda la secuencia y ahora aparece dañado, mientras posiblemente en la laguna central se prolongaba la lista de dioses. El texto tomado de *Ug. V* (pp. 321-322), con sus verosímiles equivalencias ugaríticas, es el siguiente:

[il]ānū^{meš} ^{giš}*sikkūru*	*il skr*	*DINGIR* (*ilu*) [*AD* (*abu*)]	*ilib*
ilānū^{meš} *da-ad-me-ma*	*il ddmm*	^{d}*KI* (*erṣetu*) [*ú AN* (*šamu*)	*arṣ ušmm*
ilānū^{meš} *la-ab-a-na*	*il lbnn*	*DINGIR* (*ilum*)	*il*
^{d} ^{DUG}*BUR.ZI.NÍG.DIN*	*uṯḫt* (?)	^{d}*NIN.MAḪ*	*aṯrt*
^{d} ^{giš}*zannaru*	*knr*	^{d}*da-gan*	*dgn*
^{d}*U* (*adád*)	*b'l*	^{d}*U* (*adád*) *ḫal-pi*	*b'l ḫlb*
^{d}*U* (*adád*)	*b'l(m)*	^{d}*U* (*adád*) ^{d} ^{ḫuršan}*ḫa-zi*	*ba'l ṣpn*
^{d}*U* (*adád*)	*b'l(m)*	^{d}[ ].*tur*	*trṯy*
^{d}*U* (*adád*)	*b'l(m)*	^{d}[*si*]*n*	*yrḫ*
^{d}*x*[ ]		[^{d} *ḫur*]^{šan}*ḫa-zi*	*ṣpn*
^{d}*U* (*adád*) *ú*(?)[*ga-rit*(?)]	*b'l ugrt*	[^{d}*é-a*]	*kṯr*
		[^{d}*aš*]-*tu*(?)-*ba*(?)-*ad-da*	*'ṯtr*

Cf. De Moor: UF 2 (1970) 205, 220 (siete *b'lm* $1+3\times 2$); Xella, *TRU I*, pp. 92ss. Tanto este autor como KTU, siguiendo la copia de Virolleaud (*Ug V*, p. 581, 583), leen *kṯrt* en 1.148:25, lo que debe suponerse un error por *aṯrt*, en virtud de la equivalencia acádica (De Moor); Edzard, GMVO, p. 105.

59 Cf. *supra* pp. 280ss. Tenemos así en estos dos textos (KTU 1.39 y 1.148) cuatro listas de dioses, de las que tres están en relación con el grupo siguiente.

60 Presentan también la peculiar y exclusiva mención del nombre divino *ilh/m* (hipotéticamente se reconstruye en KTU 1.107:11).

61 Es posible que cada grupo o segmento de lista pertenezca a rituales específicos. El deficiente estado de los textos dificulta la comprobación.

62 Cf. De Moor: UF 2 (1970) 221.

b'l ugrt, b'l ḫlb, yrḫ, 'nt ṣpn, pdr(y) (cf. KTU 1.109: 16-18; 1.130: 10-15).

e) Algunos segmentos o incluso binas son muy estereotípicos y poco relevantes, p.e., el inicio de KTU 1.46 o el final de KTU 1.130.

f) Finalmente, algunos textos, como KTU 1.81, 50 y 119, presentan secuencias completamente anómalas desde el punto de vista tanto "canónico" como "cultual". Otros son excesivamente fragmentarios como para poder sacar conclusiones, p.e., KTU 1.90, 48, 49, etc.

Dejando aparte las series canónicas utilizadas en el culto, de las que luego hablaremos, en las secuencias aquí advertidas se aprecia:

a) Consistencia en el encabezamiento de los textos, ocupado mayoritariamente por *Ilu,* en una u otra de sus advocaciones (*il, ilib, ilh* (?)), seguido por *Ba'lu* en alguna igualmente de las suyas (*b'l, b'l ṣpn, ṣpn*) [63].

b) A partir de esa primera posición, de todos modos, la secuencia ya no se desarrolla siempre (con más frecuencia en las 3/4 primeras posiciones) según la jerarquía que se esperaría desde la mitología. El orden viene ahora determinado por criterios diferentes de los de la "importancia" y "función" en el panteón; quizá por los del "patronazgo" y "especialización" cúltica [64]. Debe analizarse concretamente en cada texto, aunque el estado fragmentario de muchos textos no permite conclusiones claras.

c) La ausencia de verticalidad está corroborada también por la falta de horizontalidad: no aparecen en estas listas secuencias de "parejas" divinas, ausencia ya advertida en el mito. Algún caso excepcional (*ym/'nt; b'l/aṯrt*) resulta "heterodoxo" [65].

d) Algunas advocaciones "locales" mantienen su significado en estos textos: (*b'l ugrt, b'l ḫlb, 'nt ḫlb, 'nt ḫls, ršp ḥgb* (?), junto a las mitológicas *b'l ṣpn, 'nt ṣpn*).

[63] La presencia aparente de alguna otra deidad en cabeza de lista (cf. *'ṯtrt* en KTU 1.50; 1.81) se debe casi siempre al estado fragmentario de la tablilla, carente de su verdadero inicio. De Moor: UF 2 (1970) 204-216, traza una tabla del orden de los dioses en 38 secuencias; su relevancia me parece muy limitada.

[64] Este "desorden" jerárquico-mitológico lo presentaba ya en primer lugar la lista "dinástica".

[65] Cf., sin embargo, KTU 1.65:5 (*il waṯrt*), posiblemente una "letanía". Las únicas excepciones las tenemos en KTU 1.41:24-26//1.87:27-28 *ṣpn/ǵlmt* (entendido de *b'l/'nt* (?)) y *yrḫ/nkl,* del ciclo mitológico menor.

e) Ciertas divinidades, que aparecían en los panteones dinástico y adivinatorio con peculiar carácter y frecuencia, los mantienen también aquí (*g̱tr(m)*, *'ṯtr*, *'ṯtpl*, *bbt(m)*, *b'lt bhtm*, *inš ilm*), sobre todo *ṯkmn wšnm*[66].

f) La ausencia de *Môtu*, como divinidad destinataria de sacrificios, es constatable, aunque se le conoce como deidad dañina contra la que hay que prevenirse (cf. KTU 1.127:29).

Atendiendo a su clasificación estadística[67], los dioses "principales" del panteón cúltico-sacrificial de Ugarit son:

1. *il/dgn*	5. *yrḫ*	9. *špš*	13. *'ṯtrt*
2. *b'l/hdd*	6. *kṯr*	10. *šlm*	14. *ušḫry*
3. *'nt*	7. *'ṯtr*	11. *inš ilm*	15. *aṯrt*
4. *ršp*	8. *ṯkmn wšnm*	12. *b'lt bhtm*	16. *pdry*
			17. *arṣy*

III. LOS DIOSES DEL PANTEON CANONICO

La importancia de las "listas canónicas" de dioses resulta ya de la significación misma que se les otorga en la literatura cúltica de Ugarit, según hemos visto. Por otro lado, hablando ahora de la "lista principal", hemos de advertir: en primer lugar, que se nos ha transmitido en *dos copias* autónomas (KTU 1.47 y 1.118); en segundo, que representa el único género de textos religiosos del que poseemos *traducción acádica;* y en tercer lugar, que sirvió de *pauta litúrgica* para el ritual del gran "sacrificio del *Ṣapānu*" (KTU 1.148). La religión de Ugarit sistematizó su propio panteón y, aun poseyendo las listas *Anu* del babilónico[68], supo difundirlo en versión internacional, sin que le arredrara la competencia religioso-lingüística de la cultura mesopotámica.

[66] Cf. *supra* nn. 52-53.

[67] Cf. De Moor: UF 2 (1970) 217.

[68] Sobre la lista *Anu* mesopotámica en general cf. el artículo básico de E. Weidner, *Altbabylonische Götterlisten*: AfO 2 (1929) 1-18, 71-82, y la bibliografía posterior aducida por R. Borger, *Handbuch der Keilscriftliteratur,* B. III (Berlín 1975) 64-65. Para la misma en Ugarit cf. Nougayrol, *Ug V*, pp. 210-230, 246-249, 324. Otro nuevo fragmento ha sido publicado por D. Arnaud, *Les textes cunéiformes suméro-accadiens des campagnes 1979-1980 à Ras Shamra-Ougarit*: "Syria" 59 (1982) 203-208. Ultimamente J. F. Healey, *The Akkadian "Pantheon" List from Ugarit*: SEL 2 (1985) 115-123, acerca de los textos aquí estudiados.

Al parecer había dos listas, de origen temporal e ideológico diferente, ambas traducidas al acádico y que aparecen unidas en el culto en el gran texto KTU 1.148 (*dbḥ ṣpn*). A su vez es probable que estas listas hubieran suplido a otras anteriores, tal y como podemos comprobarlo en KTU 1.39 y sus correspondencias con KTU 1.41, 87 (y 102). Tal proceso de actualización/sustitución culminaría en la reelaboración de la misma lista canónica oficial con la adición del encabezamiento *il ṣpn* (cf. KTU 1.47:1 y 1.148:1), posiblemente como simple título ("dioses del *Ṣapānu*") o como expresión de la coordinación de atributos ("ílicos" y "baálicos") en el dios supremo ("*Ilu del Ṣapānu*"). Se trataría así de un proceso que culminaría el paso de una religión "parental" (*ilib*) a otra "cósmica" (*ṣpn*).

El texto básico de la lista canónica principal es KTU 1.118, mientras 1.47 presenta la adición mentada y se halla en estado muy fragmentario, reconstruible desde aquél. Por otro lado, el buen estado de conservación del texto acádico RS 30.24, versión del anterior, resulta de valor inapreciable para precisar el sentido de las denominaciones/advocaciones ugaríticas y su correlación con las del panteón mesopotámico. Representa así una típica operación de sincretismo religioso. Ello nos permite precisar la "personalidad", "función" y "atributos" de los dioses ugaríticos desde los correspondientes de los mesopotámicos, hasta ahora mejor conocidos. Por su lado, KTU 1.148 confirma en el dominio cúltico la firmeza de esta secuencia canónica. Es por tanto obligado analizar estas cuatro versiones comparativamente:

RS 20.24	KTU 1.118	KTU 1.47	KTU 1.148
		il ṣpn	*[il ṣpn]*
DINGIR a-bi	*ilib*	*ilib*	*[ilib]*
ilum^{lum}	*il*	*i[l]*	*il*
^{d}*da-gan*	*dgn*	*dgn*	*[dgn]*
^{d}*adad be-el ḫuršān ḫa-zi*	*bʿl ṣpn*	*bʿl ṣpn*	*[bʿl ṣpn]*
^{d}*adad II*	*bʿlm*	*bʿlm*	*bʿlm*
^{d}*adad III*	*bʿlm*	*bʿlm*	*[bʿlm]*
^{d}*adad IV*	*bʿlm*	*bʿlm*	*bʿlm*
^{d}*adad V*	*bʿlm*	*bʿlm*	*[b]ʿl[m]*
^{d}*adad VI*	*bʿlm*	*[b]ʿlm*	*[bʿlm]*
^{d}*adad VII*	*bʿlm*	*[bʿl]m*	
^{d}*IDIM ù IDIM*	*arṣ wšmn*	*[arṣ] wšmm*	*arṣr wšmm*
^{d}*sa-sú-ra-tum*	*kṯ[r]t*	*[kṯr]t*	*kṯr[t]*
^{d}*sin*	*[y]rḫ*	*[yrḫ]*	*yrḫ*
^{d}*ḫuršān ḫa-zi*	*[ṣ]pn*	*[ṣpn]*	*ṣpn*
^{d}*é-a*	*kṯr*	*[kṯr]*	*kṯr*
^{d}*ḫé-bat*	*pdry*	*[pdry]*	*pdry*
^{d}*aš-ta-bi*	*ʿṯtr*	*[ʿṯtr]*	
^{d}*ḫuršānu*^{meš} *u a-mu-tu[m]*	*ǵrm w[ʿmqt]*	*[ǵrm wʿmqt]*	*ǵrm wʿm[q]t*
^{d}*aš-ra-tum*	*[a]ṯ[r]t*	*[aṯrt]*	*aṯrt*
^{d}*a-na-tum*	*ʿnt*	*[ʿnt]*	*ʿnt*
^{d}*šamaš*	*špš*	*[špš]*	*špš*
^{d}*al-la-tum*	*arṣy*	*[a]rṣ[y]*	*arṣy*
^{d}*iš-ḫa-ra*	*ušḫry*	*[u]šḫr[y]*	*ʿṯtrt*
^{d}*ištar*$^{iš-tar}$	*ʿṯtrt*	*[ʿ]ṯtrt*	*ušḫry*
^{d}*ilānu*^{meš} *til-la-ad* ^{d}*adad*	*il [ṯ]ʿdr bʿl*	*il ṯʿdr bʿl*	*il ṯʿdr bʿl*
^{d}*nergál*	*r[š]p*	*ršp*	*ršp*
^{d}*dá-ad-mi-iš*	*ddmš*	*ddmš*	*ddmš*
^{d}*pu-ḫur ilāni*^{meš}	*pḫr ilm*	*pḫr ilm*	*pḫr ilm*
^{d}*tâmtum*	*ym*	*ym*	*ym*
$^{d\ DUG}$*BUR.ZI.NÍG.NA*	*utḫ[t]*	*utḫt*	
$^{d\ giš}$*ki-na-rum*	*knr*	*knr*	*[k]nr*
^{d}*MA.LIK.MEŠ*	*mlkm*	*mlkm*	
^{d}*sa-li-mu*	*šlm*	*šlm*	

La *estructura* de esta lista, dejando aparte la añadidura titular/reinterpretativa (*il ṣpn*), ofrece los siguientes elementos:

a) Se abre con la mención del "dios-padre" (*ilib*), denominación en la que posiblemente hay que apreciar una evolución o sincretismo del tipo mentado más arriba: del "dios del padre" o el "padre-dios" de la religión familiar/personal/nomádica[69] con sus

[69] Cf. a este propósito el catálogo de deberes del "hijo ideal" en KTU 1.17 I 26 y par. Para los textos ugaríticos cf. las reediciones de

antepasados divinizados, se pasa al "dios/*Ilu*-padre", es decir, a la confesión del dios supremo *Ilu* bajo la advocación de padre universal ("padre de los dioses y de los hombres", según le reconocen el mito y la épica). Bajo esta denominación "primordial" se agrupan los otros dos nombres propios, más concretos culturalmente pero más imprecisos noéticamente de la divinidad suprema, *il* y *dgn* (1 + 2), formando una primera *trini-unidad* de invocación (cf. también 1.123:1-3: *ab wšlm, il, il šr*...). Si en el culto y en la invocación del fiel pudieron distinguirse las advocaciones, en el mito y su sistema teologal corresponden a una misma deidad. No debería caber duda de la identificación entre *Ilu* y *Dagānu* como expresión del proceso de identificación cultural y cultual de dos panteones (cananeo/amorreo)[70].

b) El mismo proceso se continúa en el caso de *Baʿlu* y *(H)ad(a)du*[71]. Esta nueva deidad es central en el panteón cananeo: el gran dios protector de Ugarit (*bʿl ugrt*), el dios inmediato de que hablábamos más arriba, *siete veces dios*. Precisado en su "personalidad" por el atributo *ṣpn*, con él quedan identificadas todas las demás posibles advocaciones circunstanciales y locales, sus epifanías, de que nos hablan los textos (*bʿl ugrt, ḫlb*...). De nuevo aparece la dialéctica de unidad/multiplicidad cúltica o de invocación (1 + 6)[72]. En el texto acádico se precisa aún más esta idea a

KTU, pp. 79-80, 122-123, y Xella, *TRU I*, pp. 325-327; para el texto acádico cf. Nougayrol, *Ug V*, pp. 42-64; cf. también Dietrich-Loretz: UF 13 (1981) 67-74.

70 Cf. *supra* n. 25 y Del Olmo Lete, MLC, pp. 69-70. Incluso cúlticamente es muy probable que estuvieran identificados, al ser el "templo de *Ilu*" el "templo de *Dagānu*" (cf. Gibson, CML², p. 10, n. 1). También en el panteón mesopotámico llega *Dagānu* a identificarse con el dios supremo (*Anu Enlil*), aun siendo un "extranjero" (cf. Edzard, GMVO, pp. 49-50). *Ilu*, a su vez, es identificado también con Enlil, al parecer, en el vocabulario políglota 137 (*Anu*) de *Ug* V, p. 246. En Ebla *Dagānu* resulta ser el "dios supremo" (de Canaán) (?)); cf. G. Pettinato, *Ebla, un impero inciso nell'argilla* (Milán 1979) 267. Un enfoque distinto del problema lo ofrece N. Wyatt, *The Relationship of the Deities Dagan and Hadad*: UF 12 (1980) 375-379.

71 El acádico distingue con precisión el nombre propio *Adad* (IM) y el común *be-el*, "señor", unificados en ug. *bʿl* (cf. lín. 4: ᵈ*adad be-el ḫuršan ḫa-zi* = *bʿl spn*). No se utiliza aquí la denominación ug. *hd* del mito ni *add* del rito (cf. KTU 1.65:9), a pesar de la traducción acádica. Pero es posible que ᵈIM no se leyera en Ugarit ᵈ*Adad;* la versión acádica es una exégesis para "extranjeros"; cf. Dietrich-Loretz: UF 13 (1981) 67-68.

72 En KTU 1.118 una línea horizontal separa este grupo de cabecera del siguiente. En KTU 1.148 falta una mención de *bʿlm*, por verosímil error haplográfico, así como la de *ʿṯtr* al final del segundo grupo;

través de la enumeración: *Ba'lu* uno, dos..., hasta siete, siendo el primero "Adad, señor del monte *Ḫazi*". Se trata, pues, de la misma deidad. La lista adquiere de este modo el carácter de "letanía", de texto de invocación o recitación, y es probable que al fondo del género "lista" de dioses esté un uso cúltico del tipo dicho, desarrollado más tarde en la serie de los hombres de Alá y en otras fórmulas litánicas de la historia de las religiones [73]. No se trataría, por tanto, sólo o primordialmente de un texto "literario" o de un documento de síntesis "teológica".

c) A la serie descriptiva-invocativa de *Ba'lu* sigue un grupo de *siete divinidades,* encabezadas por la divinidad/divinización dual "Tierra y Cielos", que podría definirse de carácter "ctónico-astral" o cósmico, en correlación precisamente con ese par polar que hemos mencionado y que encabeza el grupo: *kṯrt* [73a], *yrḫ*, *'ṯtr // ṣpn*, *kṯr*, *pdry* (1 + 6). Resultan sumamente interesantes las identificaciones que se proponen en la traducción acádica: *Sasuratum, Sin, Ea, Ḫebat, Aštabi.* No se trata de una mera transcripción de nombres en escritura silábica, sino de una auténtica reinterpretación sincretística, de una equiparación de panteones. Resulta igualmente clara la deificación del "Monte" divino, *ṣpn,* que tan frecuentemente aparece en los textos cúlticos y que excluye con su mención en este lugar que se pueda entender como tal el encabezamiento *il ṣpn,* que abre la lista. Por otra parte, cabe señalar que esta teología de la "Montaña divina", de clara ascendencia mesopotámica [74], hará su reaparición en la teología bíblica del "Monte Sión".

d) El grupo siguiente, igualmente de *siete divinidades,* encabezadas también por una denominación/divinización dual "Montes y Valles", reúne a seis deidades "femeninas" (1 + 6) [75], jeraquizadas

se invierte en el tercero la posición de *ušḫry/'ṯtrt,* también al final, y se omiten tres dioses, *uṯḫt, mlkm, šlm*) al final de la lista (lín. 9), pero curiosamente se señalan entonces tres víctimas (*alpm, 'ṣrm, gdlt*) sin destinatario divino. Al parecer estas omisiones tienen carácter sistemático. La línea horizontal separa en este texto, como dijimos más arriba, las ofrendas al entero panteón canónico. Sobre las "septenas" divinas en Mesopotamia cf. las referencias bibliográficas dadas por Borger, *supra* n. 68.

73 También Marduk tiene su propia "letanía" y la teología cristiana desarrolló desde antiguo un tratado sobre los "Nombres divinos" y otro sobre los "Nombres de Cristo".

73a Esta es una designación global de un grupo de "siete" divinidades, como sabemos por KTU 1.24:47-50.

74 El mismo vocablo acádico, *ḫuršānu/ḫršn,* aparece como designación en ugarítico de la morada del dios *Ilu;* cf. al respecto R. C. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, MA 1972).

75 La determinación, con todo, no resulta decisiva, pues también hay divinidades femeninas en el segundo grupo (*kṯrt, pdry*).

al parecer y en relación con los dos grupos anteriores (*il/aṯrt, bʿl/ʿnt, yrḫ/špš* (?), *ṣpn/arṣy, kṯr/ušḫry* (?), *ʿṯtr/ṯtrt*). Esta separación de sexos confirma la ausencia antes mencionada de "emparejamiento" en el panteón ugarítico. De nuevo se puede apreciar aquí el carácter ctónico-astral, irremediable en todo panteón organizado según los espacios mentados más arriba a propósito del panteón del mito.

e) El grupo(s) final(es) aparece en doble redacción: los textos-lista ofrecen nueve divinidades, mientras KTU 1.148 sólo seis (3 + 3), como en otras dos de las secciones previas. En todos la serie es introducida por una denominación compuesta, *il tʿḏr bʿl*, como en las anteriores. Teniendo en cuenta, a este propósito, la duplicidad que ya advertíamos en el panteón mitológico (*il/bʿl*) y que también se advierte en el inicio de esta lista canónica, se pueden distinguir en esta última sección de la misma dos subsegmentos: uno de tres elementos, introducido por la denominación indicada (1 + 2) y correspondiente al *pḫr bʿl*, y otro de seis/siete (1 + 1/6) introducido por la denominación, también compuesta, *pḫr ilm*, correspondiente al *dr ilm* [76]. Ambos subsegmentos se presentan así en orden quiástico respecto a las secciones iniciales. De todas las maneras, este grupo final resulta un tanto de aluvión y es posible que contenga añadiduras tardías, por lo que no es importante insistir en su homologación numérica con los anteriores [77]. Se aprecian, p.e., en el mismo varias divinidades "extranjeras" (*ddmš, uṯḫt*), no semíticas, de escasa recurrencia en la religión, culto y mito de Ugarit. Tales adiciones consuman el proceso sincretístico y de adaptación de panteones, de asimilación de capas étnicas, culturales y religiosas diversas en el entramado social de Ugarit.

El resultado final es un *panteón* de 33 advocaciones divinas, excluido el título añadido en KTU 1.41 y 148, que se organiza estructuralmente de manera concéntrica muy orgánica:

adv. 1 + 2 = *il*
1 + 6 = *bʿl*
1 + 6 = d. ctónico-astrales
1 + 6 = d. femeninas
1 + 2 = *bʿl*
1 + 5/6 = *il*

[76] Cf. *supra* p. 273, a propósito del panteón del mito.

[77] Adviértase que *šlm* dice relación al par *šḫr-šlm* de la mitología y que *mlkm* es un plural según la notación acádica, posiblemente con valor colectivo, como vimos era el caso de *kṯrt*. Se recogen finalmente, en este grupo algunas divinidades marginales o extrañas como *ddmš* y *uṯḫt*; cf. a propósito de estas cuestiones Dietrich-Loretz: UF 13 (1981) 68-74.

Es posible que tal organización no sea pretendida; en todo caso, refleja una concepción estructural que no corresponde a los criterios de sistematización de otros panteones. El principio de *jerarquización* que rige aquí refleja el sistema de los textos mitológicos y en concreto el resultante de la afirmación baálica. Por tanto, no se ordenan los dioses desde su importancia "personal". Esto explica el lugar tardío que en la lista obtienen dioses como *'Aṯtaru* y *Yamu*. Y lo que es aún más significativo, explica la ausencia aquí, como en los demás textos cúlticos, del dios *Môtu*, el gran antagonista del mito baálico, nunca del todo domeñado y siempre amenazando al mundo de *Ba'lu*. Mientras a *Yammu* se le puede invocar, pues tiene su propio ámbito de actuación entre los vivos, *Môtu* resulta el enemigo total de la vida, implacable y que no acepta ni recibe propiciación alguna. Otras deidades resultan menos significativas y puede considerárselas implícitamente mentadas (las parejas de "mensajeros", *nkl, šḥr*...), marcando con ello, de todas las maneras, la diferencia entre la sistematización dogmática y el uso cúltico. Básicamente, con todo, se puede decir que la "lista canónica" recoge de hecho el grupo de dioses principales de Ugarit [78], tal como aparecen en el mito y el culto oficial: "tríada" suprema ílica, *Ba'lu* septiforme, dos grupos de divinidades cósmicas, apéndice "inclusivo" y "ecuménico".

Junto a la jerarquización impuesta por el mito, la lista-panteón refleja otros principios que en aquél no operan tan claramente. Estos son el de la *divinización* del cosmos ("tierra/cielos", "montes/valles"), el de la *globalización* (*kṯrt, mlkm*, "ayudantes", "asamblea") y el de la *localización* (*ṣpn*). Se advierte todo un proceso "cananeo" de expansión mitificadora que tiende a diversificar orgánicamente lo divino, frente al "bíblico" que es proceso desmitificador y unificador; aquél pretende a la vez asimilar otros sistemas extranjeros de panteón y advocaciones divinas dentro del propio marco religioso, a partir del múltiple influjo cultual que se ejerció sobre Ugarit: amorreo, hurrita, hitita, sumero-acádico. Extraña, en cambio, la ausencia de influjo egipcio, debido quizá a la heterogeneidad básica de ambos sistemas religiosos y de sus culturas, y en general al carácter específico, cerrado y poco difusivo del panteón egipcio: sus dioses no salen hasta muy tarde del valle del Nilo. La religión de Ugarit, en cambio, como todas las semíticas en general, posee una enorme fluidez politeística con un sistema de panteón abierto al sincretismo e intercambio cultural.

[78] Cf. *supra* pp. 278, 293; mito, culto y sistema coinciden en el fondo.

IV. TODOS LOS DIOSES DE UGARIT

Atendiendo ahora al *conjunto* de los dioses concretos venerados en Ugarit, hemos de señalar que la lista ofrecida por De Moor comprende 238 nombres y advocaciones[79], pero en realidad el número de las "individualidades" divinas es muy inferior. Encontramos allí enumerados conjuntamente nombres y advocaciones divinas, nombres propios y comunes, nombres simples y compuestos, designaciones descriptivas y geográficas. Se impone una categorización de todo ese material, que desde el punto de vista de la estadística textual está acertadamente elaborado.

1. *Dioses de la lista canónica con sus atributos y advocaciones en otros textos:*

il(m):ilib	*b‘l ḫlb*	*pdry*
ab	*b‘l šd*	*‘ṯtr:‘ṯtpr/l* (?)
adn ilm rbm (?)	*b‘l rkm/t*(?)	*ǵrm*
	b‘l knp (?)	*‘mqt*
il dn	*bn dgn*	
il mlk	*ḥtk dgn*	*aṯrt:ilt*
il šr	*rpu* (?)	*ilt ṣdynm*
il ṣpn (?)	*arṣ*	*aṯrt ṣrm*
il ann (?)	*šm(y)m*	*ilt ṣpn* (?)
il bldn (?)	*kṯrt:ṯlḫhw*	*um ilm*
il ddm (?)	*mlghy*	*aṯrt ym*
il lbnn(?)	*ṯtqt*	*qdš*
||	*bq‘t*	*qdšt* (?)
dgn	*tq‘t*	
b‘l(m):hd(d)	*prbḫṯ*	*‘nt(m):yb/mmt limm*
il add	*dmqt*	*ǵlmt*
il ḫš/add (?)	*yrḫ:ksa*	*rḥmy*
b‘l ṣpn	*yrḫ kṯy*	*‘nt di*
b‘l ugrt	*kṯr:ḫss*	*‘nt ṣpn*

[79] Cf. De Moor: UF 2 (1970) 189-204 (cf. *supra* n. 6), con breve comentario y referencias bibliográficas. Supone ya cierta reducción, al incluir en la lista muchos elementos no "numerados" y admitir las correspondientes equiparaciones (cf. p. 217). No incluye, por otra parte, y con razón los "títulos" divinos (*ṯr, aliyn, zbl, ṯpt, mdd il*...), aunque sea a veces imprecisa su distinción de los "nombres". La nueva lectura e interpretación de los textos ha anulado diversos "dioses" (*iṯtqb, ‘ṭ, ‘n, ppšr, ṣqrn, ṯwl, ḥl ym, ḥl mlk*...). Faltan, en cambio, algunos otros (p.e., *‘nt slḫ, ‘gml*(?), *šmn, ṯǵr bt il*...).

‘nt ḫls	*‘ṯtrt ḫr*	*ršp ḥgb*
‘nt ḫbly	*‘ṯtrt dbqbr*	*ršp mhbn*
‘nt slḥ	*‘ṯtrt abḏr* (?)	*ddmš*
špš:špš pgr	*‘ṯtrt ndrgb/d* (?)	*pḫr ilm:pḫr bn ilm*
arṣy		*dr il*
	il t‘ḏr b‘l:pḫr b‘l	*ym(m):nhr*
ušḫry:išḫry	*ršp(m):ršp mlk*	*yw* (?)
ušḫry ḫlmẓ	*ršp ṣbi*	*uṯḫt*
‘ṯtrt:šm b‘l	*ršp bbt*	*knr*
‘ṯtrt šd	*ršp gn*	*mlk/m*
‘ṯtrt ṣwdt (?)	*ršp irdp*	*šlm*

2. *Dioses fuera de la lista, pero conocidos*

ib (= *nkl*)	*ybrdmy*	*prẓ* (?)
ugr (//*gpn*)	*yṯpn*	*ṣdq* (//*mšr*)
ilm arṣ	*yhpn*	*qdš* (= *amrr*)
ilš (+ *aṯth*)	*ym* (“*Día*”)	*rpu(m)*
inš ilm	*kbkbm*	*šḥr* (//*šlm*)
amrr (//*qdš*)	*kmṯ* (//*ẓẓ*/*ṯṯ*)	*šmn*
arš	*lim(m)* (?)	*šr* (//*mt*)
išt	*ll* (?)	*thm(t)*
gpn (//*ugr*)	*ltn*	*tlš*
dmgy	*mšr* (//*ṣdq*)	*trṯ(y)*
ḏbb	*mt* (//*šr*)	*š‘tqt*
hll	*nkl* (= *ib*) (+ *um, aḫm, aḫt*)	*tnn*
ḥrn	*‘tk*	*ṯmq*
ḥrḫb	*pdr* (?)	*ṯġr bt il*
ṯly	*(p)rdmn* (?)	*ṯpḫ b‘l* (?)

3. *Dioses fuera de la lista y desconocidos*[80]

azzlt (?)	*dml*	*prgl*
aẓḥn tlyn (?)	*dqt*	*(p)rdmn*
alit	*ẓẓ/ṯṭ (=//kmṯ)*	*qdš mlk* (?)
il mṣd (?)	*kbd (//nr)*	*ri-*
il skr	*mr mnmn* (?)	*rmš*
atdb (=//ṯr)	*ngh (=//srr)*	*šgr (=//iṯm)*
iṯm (//šgr)	*nr (//kbd)*	*šnm (//ṯkmn)*
bbt(m)	*slm*	*šr (//ʿd)*
bd (=//ṯḫr)	*srr (//ngh)*	*šrǵzz*
brrn aryn (?)	*ʿgml* (?)	*ṯḫr (=//bd)*
btbt	*ʿd (//šr)*	*ṯkmn (//šnm)*
gṯr(m) (?)	*pḥl/t* (?)	*ṯr (=//atdb)*
		ṯrmn

Estas tres listas tomadas en su conjunto nos dan el número aproximado de "deidades"/"invocaciones" que componen el panteón de los textos consonánticos de Ugarit, prescindiendo de las atestadas sólo en la onomástica. En total, de cien a ciento diez. No es posible ir más allá en la estructuración de sus mutuas correlaciones (cf. *supra* el esquema anterior). Al no poseer un principio organizador válido para el conjunto, no nos queda más remedio que recurrir, como última instancia, a una categorización horizontal, que nos permita reagrupar determinado número de ellos.

Nos hallamos en primer lugar con denominaciones "genéricas" que engloban a "todos" los dioses en el número o en la categoría de tales: *il(m), ilh* (?), *ilhm, ilhnm, iln, ilnym, ilt/ilht, bn il(m), (šbʿm) bn aṯrt, bn qdš, bn il dn, dr(m) il(m), dr il wpḫr bʿl, dr bn il, ḥtk[, pḫr ilm, (m)pḫrt bn il, ʿdt ilm, pḫr mʿd.* Otras denominaciones se refieren a grupos más "restringidos" (en todo caso imprecisos), puede que incluso singulares, como: *il(y) ugrt, il/t bt, il gb[, il ḫyr, il ḫšt, il limm* (?), *il mṣd* (?), *il mgmr, il tʿḏr bʿl, ilm arṣ, ilm kbkbm, pḫr kkbm, dr dt šmm, ilt asrm, ilt mgdlt, ilt qb[, ilht ḫnqtm, bʿlt bhtm/btm/bwtm.* En la literatura mitológica nos encontramos con los *aklm/ʿqqm* (KTU 1.12 I 36-37), así como con las famosas categorías de dioses, distribuidas por sexo, de KTU 1.5 VI 47-54, como redistribución, al parecer, de los "setenta hijos de *Aṯiratu*" en razón de partícipes en el banquete divino: *ilm krm/alpm/kḥṯm/rḥbt // ilht ḫprt/arḫt/ksat/dkrt.* Lo más probable es

80 La categoría conocido/desconocido es móvil y superable, y depende de los datos tanto internos como externos (p.e., *kmṯ*). Por otro lado, se incluyen entre los "dioses" a todos los seres "divinales" (monstruos, demonios, seres infernales, etc.).

que todas estas denominaciones de grupo o indeterminadas correspondan a individualidades contenidas en las listas precedentes.

Algunos "grupos" de dioses nos resultan de hecho conocidos, en su número total o parcial, según vimos en los "panteones" mitológico, dinástico y canónico: *bnt b'l*[81], *kṯrt*, monstruos divinos, divinidades astrales (*kkbm*), *inš ilm/mlkm* (reyes divinizados)[82], *rpum/rpu arṣ* (héroes divinizados).

Cabría tener también en cuenta la categoría de "objetos" y "atributos" "divinizados" de los que KTU 1.65 ofrece una lista amplia a la que se podría añadir el "mobiliario" divino de KTU 1.4 I 30-41. Pero en tales casos el determinativo *il* parece tener un simple valor de predicado de poseedor o de calificativo superlativo, sin que sea preciso ver en ellos auténticas "divinizaciones" de objetos/atributos[83]. Hay otros casos en que la "divinización" es clara (*arṣ wšmm, ǵrm w'mqt, ḫršn, ṣpn, thm...*), pero se trata de una categorización muy imprecisa y que posiblemente afecta en el fondo a todo el panteón ugarítico y aun quizá a todo "nombre" de Dios en general[84]. Peculiar, en cambio, de la práxis religiosa de Ugarit es su distribución de los dioses en "pares", según vimos, corriente en algunos casos y sistemáticamente desarrollada en KTU 1.123[85]. Responde posiblemente a un intento de organización de su ámbito teologal. En la misma dirección y con el mismo sentido se presenta el "panteón" canónico. De todas las maneras, frente a la limitada organización que ofrece el mito y la dispersión funcional de la praxis cultual, el canon-panteón significa un esfuerzo de sistematización que no sabemos exactamente por qué se quedó corto, reduciendo el número y dejando fuera muchos dioses. Los "setenta hijos de *Aṯiratu*" resulta que son sólo treinta y tres, aunque en la práctica vienen a ser más de cien. El análisis de su nombre, fun-

[81] A *Ba'lu* se le atribuye también un "hijo", *mṯ*, con caracteres de "novillo", *'gl, ibr, alp*(?) (cf. KTU 1.5 V; 1.10 III 20ss; 1.13:27ss); cf. *supra* n. 10.

[82] Así entendemos KTU 1.102:15-28, omitido en el elenco 3, y que debe relacionarse con KTU 1.113:12-25 (reyes divinizados: *il...*) y 1.161:2ss (grupo de ellos considerados como *rpi arṣ*). Probablemente a esta misma categoría se refiere la denominación *mlkm* de KTU 1.47:33/1.118:32 (cf. Dietrich-Loretz, UF 13 (1981) 69-74), así como *gṯrm* de KTU 1.43, 109 y 112 (cf. Del Olmo Lete: AuOr 2 (1984) 203, n. 30) y quizá *ilh/ilhm*.

[83] Cf. De Moor: UF 2 (1970) 222-225. Manifiestamente es el caso de las determinaciones de *Ilu* (atributos y lugares) que hemos señalado en la lista general 1.

[84] En la noción de "divinización" confluyen las diversas teorías del mito, desde la histórico-religiosa a la bultmanniana.

[85] Cf. *supra* pp. 286s. y n. 51.

ción y personalidad pertenece ya a otro capítulo [86] y ha sido repetidamente intentado en relación con los principales dioses presentes en la literatura mitológica.

G. DEL OLMO LETE

[86] A tal análisis incumbe trazar la correspondencia con los dioses de otros panteones, sobre todo el mesopotámico, a partir de los propios datos ugaríticos. Cf. entre otras síntesis generales y dejando aparte los estudios dedicados a cada divinidad en particular, M. Dahood, *Ancient Deities in Syria and Palestina,* en S. Moscati, ed., *Le antiche divinità semitiche* (Roma 1968) 65-94; J. Gray, *The Legacy of Canaan* (Leide 1965) 152-192; M. H. Pope - W. Röllig, *Syrien. Die Mythologie der Ugariter und Phönizier,* en H. W. Haussig, ed., *Götter und Mythen in vorderen Asien* (Stuttgart 1965) 219-312; H. Gese, *Die Religionen Altsyriens,* en H. Gese, *et al,* ed., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Stuttgart 1970) 94-172; A. Cooper - M. H. Pope, *Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts,* en S. Rummel, ed., *Ras Shamra Parallels,* vol. III (Roma 1981) 335-469; G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Madrid 1981), 63-74; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (París 1980) 149-177.

LOS ŠIBŪTUM EN EL REINO DE MARI

El presente trabajo * se inscribe entre los ya numerosos estudios dedicados al esclarecimiento de la institución de los Ancianos en el POA. Artículos como los de J. L. Mckenzie [1], J. van der Ploeg [2], G. Bettenzoli [3] o el estudio de H. Reviv [4] nos acercan a las actividades de la corporación de los Ancianos en Israel; H. Klengel informa con detalle de análoga institución en Mesopotamia y Asia Menor [5].

Junto a los escritos particulares, otros abordan el tema desde intereses más amplios: *"Vox populi" in the El-Amarna Tablets* [6], *La voix de l'opposition en Mésopotamie* [7], *Primitive democracy in Ancient Mesopotamia* [8], *Traces of primitive democracy in Ancient Israel* [9], *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes* [10], etc. Todos coinciden en afirmar la importancia de los

* A la memoria del Prof. Alejandro Díez Macho, que "paternalmente" me orientó hacia la asiriología y por cuyo consejo me inicié en los estudios sobre Mari. Al Prof. A. Finet quiero expresarle todo mi agradecimiento por su continuo estímulo y ayuda.

1 J. L. McKenzie, *The Elders in the Old Testament*: "Biblica" 40 (1959) 522-540.

2 J. van der Ploeg, "Les Anciens dans l'Ancient Testament", en *Lex tua veritas* (Festchrift H. Junker; Trier 1961) 175-191.

3 G. Bettenzoli, *Gli "Anziani" di Israele*: "Biblica" 64 (1983) 47-72 y *Gli "Anziani" in Guida*: "Biblica" 64 (1983) 211-224.

4 H. Reviv, *The Elders in Acient Israel*. A Study of a Biblical Institution, Jerusalén 1983 (en hebreo).

5 H. Klengel, *Zu den šibūtum in altbabylonischen Zeit*: Or 24 (1960) 357-375; *Die Rolle der "Altesten" (LÚ^{meš} ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit*: ZA 23 (1965) 223-236 y *Zwischen Zelt und Palast* (Leipzig 1972) 122-138.

6 P. Artzi, *"Vox populi in the El-Amarna Tablets"*: RA 58 (1964) 159-166. Véase la crítica que sobre la interpretación de EA 74 le hace M. Liverani, *Implicazioni sociali nella politica di Abdi-Ashirta di Amurru*: RSO 40 (1965) 267-277.

7 Coloquio organizado por el Instituto de Altos Estudios de Bélgica (Bruselas 1973).

8 Th. Jacobsen, *Primitive democracy in Mesopotamia*: JNES 3 (1943) 159-172 y *Early Political Development in Mesopotamia*: ZA 52 (1957) 91-140.

9 C. Umbau Wolf, *Traces of primitive democracy in Ancient Israel*: JNES 6 (1947) 91-108. Igualmente, A. Malamat, *Organs of Statecraft in the Israelite Monarchy*: BA 28 (1965) 34-65.

10 Coloquio organizado por el Instituto de Altos Estudios de Bélgica (Bruselas 1982).

Ancianos y sus concejos en la configuración social de los pueblos del POA.

A la vista de la amplitud del tema, estos escasos folios pretenden ceñirse a los testimonios de los ARM publicados hasta el presente, y por tanto se añaden algunos textos más que H. Klengel no tuvo a su disposición [11].

[11] Al centrar nuestra atención en los ARM no hemos de perder de vista lo que se conoce de la institución en las regiones colindantes. Podrá consultarse: A. Walther, *Das Altbabylonische Gerichtwesen* (Leipzig 1917), 45-63; J .M. Diakonoff, "The rise of the despotic state in Ancient Mesopotamia", en *Ancient Mesopotamia* (Moscu 1961) 173-203 y *Structure of society and state in early dynastic Sumer*: MANE 1/3 (Los Angeles 1974) 6-16; M. Liverani, *Communautés de village et palais royal dans la Syrie du IIème Millenaire*: JESHO 18 (1975) 146-164; N. B. Yankovska, *Communal Self-Government and the King of the State of Arrapḫa*: JESHO 12 (1969) 233-282; H. Reviv, *On urban representative institutions and self-government in Syria-Palestine in the second half of the second millenium B.C.*: JESHO 12 (1969) 283-297 y "'Elders' and "Men of City" in Syria and Palestine", en *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* (Haifa 1974) 15-29; A. Malamat, *Kinship and council in Israel and Sumer*: JNES 22 (1963) 247-253; G. Evans, *Ancient Mesopotamian Assemblies*: JAOS 78 (1958) 1-11; J. A. Wilson, *The assembly of a phoenician city*: JNES 4 (1945) 245; A. L. Oppenheim, *A new look at the estructure of Mesopotamian society*: JESHO 10 (1967) 1-16; M. Buccelati, *Essay on Political Institution with special reference to the Israelite Kingdoms*, en *Studi Semitici* 26 (Roma 1967); L. Oppenheim, *La Mésopotamie* (París 1970) 124-125; R. Harris, *Ancient Sippar* (Estambul 1975) 57-60; M. A. Dandamayev, "The Neo-babylonian elders" en *Societies and Languages of the Ancient Near-East*. Studies in honour of I. M. Diakonoff (Warminster 1982) 38-41.

En cuanto a Ebla: P. Grégoire, "Remarques sur quelques noms de fonctions et sur l'organisation administrative dans les archives d'Ebla", en LdE, 379-399 describe la función de los ABxÁŠ.ABxÁŠ (a-bu) "Le rôle des Anciens est de conseiller et d'éclairer le malikum". Esa organización colegial se encuentra tanto en Ebla como en las comunidades rurales: TM.75.G.2075 r XI 10-11 (ABxÁŠ ABxÁŠ/ é-en) en G. Pettinato/P. Mader, *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno d'Ibbi-Sipiš* (Roma 1979); TM.75.G.22 (MEE 1, texto económico que da cuenta de la distribución de raciones: še-ba-en-ABxÁŠ); TM.75.G.1289 (MEE 2, 11) IV 5-6 (Zi-ba-du/a-bu) y nota de p. 90; TM. 75.G.1300 (MEE 2, 17) V 4-5.9-10 y VIII 7-8, los Ancianos de Luatum reciben envíos de telas; TM.75.G.1358 (MEE 2, 37) r VI 11-12 ab-ba/ Zú-ti-um^{ki} recibe un envío de telas (véase la nota de p. 256 sobre el sentido de a-bu); TM.75.G.1359 (MEE 2, 38) II 1-3:10 gín-dilmun guškin/ mu-túm/ a-bu (cf. *Ebla* 147-148); MEE 3, 2-5 r VII 16-V 4 A-zi/ dub mu-sar/ *Ip-ṭur-i-šar*/ dub-z[u-zu]/ [a]b-ba/ [D]an-da-il/ um-mi-a/ A-zi; el mismo colofón se repite en MEE 3, 26 (TM.75.G.1396) y 39; además MEE 3, 48-49, 53 y 54a; TM.75.G.1296 (MEE 2, 15) r III 5-IV 1:6 ma-na kù.babbar/ a-bu; TM.75.G.1278 (MEE 2, 8) r

I. TESTIMONIOS EN LA CORRESPONDENCIA EPISTOLAR

La contextura social del reino de Mari se ha ido clarificando en estos últimos años. Tenemos una idea aproximada de las competencias del *šapiṭum, ḫazannum merḫûm, laputtūm, sugāgūm* y, en cambio, las de los Ancianos aparecen difusas [12].

Bajo el epígrafe *La voix de l'opposition en Mésopotamie* se

IV 7-9, envío de telas a los Ancianos; TM.75.G.1321 (MEE 2, 19) I, 11-14, envío de telas a Hal-en/⌜wa⌝/ É-zi-lum/ ABxÁŠ-*sù;* TM.75.G.1354 (MEE 2,35) I 4-6: [+] 5 ma-na ⌜55⌝ gín-dilmutim kù.babbar/ ní-ba/ ABxÁŠ-ABxÁŠ y II 5-7; TM.75.G.1360 (MEE 2, 39) III 1-2, envío de telas a ABxÁŠ-ABxÁŠ-*sù;* TM.75.G.1376 (MEE 2, 50) r XII 3-4: za_x /ABxÁŠ/ *Ar-mi*^{ki} (entre los tributos llegados a Ebla con ocasión de la entronización de Ar-Ennum; véase p. 331). Pueden consultarse además las abundantes referencias en MEE 1 s.v. abu, ABxÁŠ, ABxÁŠ-ABxÁŠ y ab-ba. Habrá que esperar la publicación de TM.75.G.247 (n.° 6459 de MEE 1) para saber el contenido del mensaje de Ibbi-Šipiš al rey y a los Ancianos (en-na I-bí-sí-piš ši-im en *wa ABxÁŠ-ABxÁŠ*).

Para la institución en Ugarit: M. Heltzer, *The rural community in Acient Ugarit* (Wiesbadem 1976) 75-83; acerca de los ^{amel}*abbē* de PRU IV 17.424C y 205, 10 comenta Heltzer "The terms "fathers" seems to refer to a collective body, perhaps composed of elders, which perserved some kind of oral legal tradition. But, there is not proof that this body existed in the villages of the kingdom of Ugarit" (p. 79); M. Liverani: DBS 9 (1979) 1342 y los textos PRU IV 18.115 y 17.424C; Th. Dangin, *Trois contrats de Ras-Shamra*: "Syria" 18 (1937) 245 (RS 8.213); *Ugaritica* V 52, 22 y 66, 1'; PRU II 92, 7 y KTU 1.17 V 7 "los nobles (*adrm*) que se reúnen en la era" (cf. G. del Olmo Lete MLC 374).

En lo que respecta al material literario, remitimos a las abundantes referencias de VO y PL. Nos contentamos con mencionar algunos textos: CIRPL 50-53 (H. Steible, *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften* (Friburgo 1982) vol. I Ukg IV 10, 36-37 y V 10, 37-38); CIRPL 48-49 (Steible, Ukg I 6, 25); Steible II p. 287 (An Ur 14); MDP XIV 19, 15; NG I 42, 112, 194, 199 y 219; AbB IV 40, 10; 118, 25; II 111, 24; 175, 7; M. Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden* (Leipzig 1913) 259, 20.25; 265, 4; 268, 13; 294, 3; 307, 3; A. Ungnad BB 190, 11; 191, 11; D. Wiseman, *Ration List from Alalakh* VII: JCS 13 (1959) 271, 6-10.16; E. Szlechter, *Tablettes juridiques et administratives de la III*^{e} *dynastie d'Ur et de la I*^{e} *dynastie de Babylone* (París 1963) vol. II, UMM H 57 16; J. Laessoe, *The Shemshara Tablets* (Copenhague 1959) § 8, 8.25; § 22, 16; E. Leichty TCL IV, XI, 1.5-6 y V, 95; J. Nougayrol, *Nouveaux textes sur le ziḫḫu* (II): RA 65 (1971) 73; K. Riemschneider, *Ein altbabylonischer Gallenomentext*: ZA 57 (1965) 130; E. F. Weidner, *Handbuch der Babylonischen Astronomie* (Leipzig 1915) vol I 87. Una visión de conjunto sintética y clara en P. Garelli, *El Próximo Oriente asiático* (Barcelona ^{2}1974) 195-224.

12 Cf. J.-R. Kupper, *À propos d'un cinquantenarie: Mari, bilan et perspectives* (en prensa, M.A.R.I. 4).

convocó en Bruselas un coloquio (1973). Allí el prof. A. Finet dispuso el terreno en un extenso y sabio prólogo, en el que también hizo referencia a los Ancianos: "Dans le royaume de Mari, il y a un "conseil des Anciens" dans toute localité importante, voire dans chaque bourgade. Il ne s'oppose pas au pouvoir, mais agit de concert avec lui... Les Anciens sont aussi les mandataires des nomades: il y en a chez les Yaminites comme chez les Hanéens" [13]. Los ponentes se mostraron en su mayoría cautos, cuando no contrarios a la existencia de una real oposición al poder central de Mesopotamia. J.-R. Kupper, que tomó a su cargo la correspondencia de Mari, se refiere a los Ancianos: "Ainsi l'assamblée des Anciens pourrait avoir été le lieu où se faisait entendre, le cas écheant, la voix de l'opposition... Nous ingnorons jusqu'à la composition du Conseil des Anciens, son rôle dans la vie courante, l'étendue de ses attributions" [14].

Un nuevo coloquio trató de precisar, por otro camino, la documentación sobre los poderes locales, sin llegar a esclarecer los interrogantes abiertos en el tema de los Ancianos [15]. A. Finet, en el artículo resumen del coloquio, piensa que se ha de abordar la institución como un poder local efectivo, aunque no alcanzemos a detallar sus actividades [16].

Con esa invitación y horizonte pasamos a examinar los textos de los ARM que mencionan a los Ancianos e intentar descubrir, siempre que sea posible, sus actividades, prerrogativas, competencias, la naturaleza de sus "asambleas". Una vez releídos y teniendo en cuenta algunos datos de las regiones vecinas, estaremos en condiciones de hacer un juicio aproximado de la institución.

1. *ARM II 16*

En esta carta de Išme-Dagan a su hermano Yasmaḫ-Addu aparecen los Ancianos en un contexto que resulta obscuro por el mal estado de conservación de la tablilla. Para A. Finet se trataría de un caso en el que los Ancianos de [...] son parte interesada en una alianza [17]. ARMT traduce: "je vais les joindre / et je leur ferai

[13] A. Finet, "Le trône et la rue en Mésopotamie: l'exaltation du roi et les techniques de l'opposition": VO 23-24.

[14] J.-R. Kupper, "La voix de l'opposition à Mari": VO 169.

[15] *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes* (Bruselas 1982).

[16] A. Finet, "Y eut-il une démocratie mésopotamienne?": PL 148-149.

[17] A. Finet, *Les autorités locales dans le royaume de Mari*: "Akkadika 26 (1982) 13; Kupper: VO 168-169 y H. Klengel, "Zu den..." 367,

obtenir l'amitié de Belânum"; A. Falkenstein, por su parte, lee: "Ich werde mit ihnen einen Friedensvertrag (wie) mit Bēlānum schliessen" [18]. SNQ (l. 15) tiene el sentido general de "inspeccionar", "controlar", y en este caso, como en VI 38, 4; II 140, 26; 39, 12, el de "convocar" (según una indicación de A. Finet). Habría que traducir: "los convocaré y les haré aceptar la amistad de Bēlānum" [19].

Cabría interpretar: los Ancianos de [...], quizá una ciudad del Idamaraz [20], se hallan en Terqa, donde Išme-Dagan va a tratar con ellos y Bēlānum acerca de algún asunto que tiene que ver con unos "envíos" (*šu-ub-bu-l[a-tim]* l. 11) [21].

2. *ARM II 75*

Esta tablilla, dirigida por un remitente desconocido a Zimri-Lim, tiene gran importancia para nuestro tema. Los *awilū* de la ciudad de Qā y los qayeos (hombres dependientes de Qā) se han reunido para socorrer a Ḫammu-rabi [22]. Esto es interpretado como una acción desleal a Zimri-Lim, por lo que el desconocido autor de la carta les recrimina, junto a Yamruṣ-El, gobernador o rey de Qā [23].

No hemos de pasar por alto la gradación: a) Yamruṣ-El, b) ^{awīl}*šībūt*^{meš} ^{al}*Qā*^{ki}, c) *awīli*^{meš} ^{al}*Qā*^{ki}, d) *Qa-e-em*, ni la diferencia entre los "hombres libres" de Qā y los que dependían de esa ciudad (los qayeos). El gobernador (*šāpiṭum*) de la ciudad y los *šībūtum* estaban al frente de instituciones del reino y a ellos se

donde hace referencia al texto TCL XVII 76 como ayuda para interpretar la misiva. H. Reviv, *The Elders,* 169, pone en relación esta carta con la situación descrita por ARM XIV 114. Para la lectura de *našûm* en l. 14 cf. AHw 762 1B "aufbrechen".

18 A. Falkenstein: BiOr 11 (1954) 115.

19 *a-sa-an-ni-iq-šu-nu-ti-ma sa-lim Be-la-nim ú-sa-al-lam-šu-nu-ti* (ll. 15-16) Von Soden, *Or* 22 (1953) 195, lee en l. 16 "Ich werde sie (d.h. die Ältesten) überprüfen"; cf. ALM § 91 y AHw 1022 D 5 "ausfragen", "verhören" con la referencia: Älteste *aššum PN ul ú-sa-an-na-aq-šu-nu-ti*: VAB 5, 298, 32.

20 Las dos ciudades que aparecen en el texto, Zalluḫān y Malḫatum, están enclavadas en la región de Idamaraz, en la alta Mesopotamia.

21 Dossin había propuesto "materiel de sape", mientras AHw 1258 "Sendung", "Geschenk". Véase Th. Böhl, *Ein Brief des Königs Samsuiluna von Babylon*: *BiOr* 8 (1951) 51-52.

22 Ḫammu-rabi de Kurdā (?); cf. Birot XVI/1 100 y Kupper: VO 171.

23 ARM XVI/1 220 "À identifier peut-être avec Yamruṣ-El (roi de Haute Mésopotamie), vassal de Zimri-Lim (résidant peut-être à Qā), ex II 57, 4; IX 298, 15". Klengel cree "sehr fraglich" esta última identificación ("Zu den..." 365, nota 1). La ciudad de Qā se ha de situar en la región de Idamaraz (VII 201, 2'; II, 95, 6).

dirige oficialmente el autor de la carta [24], para luego recriminarles por la iniciativa de los *awilū* de Qā y de los qayeos [25]. Para Klengel está claro que el poder central se sirve de instituciones del país como intermediarios [26]. Kupper cree poco probable que los *2 me-tim ṣa-bu-um qa-qa-da-a*[*t*] (l. 9) se hayan de identificar con los Ancianos; éstos se limitaron a convocar la asamblea, a la que correspondería asumir las decisiones políticas [27]. Klengel, a nuestro parecer con razón, concede a los š. participación en las orientaciones políticas de la comunidad [28]. Si la corporación de los Ancianos careciera de tales atribuciones no es comprensible que la administración central se dirija a ellos por escrito (ll. 6-8) [29] y que éstos se lleguen a palacio para tratar asuntos relativos a su comunidad (II 95).

3. *ARM II 83* [30]

Kibri-Dagan, gobernador del distrito de Terqa, escribe a Zimri-Lim acerca de unos trabajos en la embocadura del canal *Ašḫaḫitum* [31]. Por el tenor de la carta, parece que el rey le había ordenado convocar a los Ancianos con miras a reclutar hombres que trabajasen en la reparación del canal; éstos no se han reunido y el gobernador les manda buscar, para tratar con ellos en la capital [32]. La actitud negativa de los Ancianos a la orden del rey demuestra que en modo alguno se les puede situar en la escala de los funcionarios palatinos, y, por otro lado, evidencia que tenían en el grupo tribal [33]

[24] Klengel, "Zu den..." 365, nota 1: "Im Hinblich auf Z 6-8 dürften unter den *awilu* Jamruṣ-El die Ältesten verstanden werden".

[25] La expresión *ta-da-ab-bu-ba* (l. 18) según Falkenstein tiene matiz interrogativo (*BiOr* 11 (1954) 116).

[26] Klengel, "Zu den..." 365; cf. Finet, "Les autorités..." 14 y Reviv, *The Elders* 169.

[27] Kupper: VO 172.

[28] Klengel, "Zu den..." 365.

[29] Cf. J. Bottéro, *Lettres de la Salle 110 du Palais de Mari*: RA 52 (1958) 312, donde se habla de un carta enviada a los Ancianos.

[30] Con Von Soden: Or 22 (1953) 199, prefiero leer en l. 11 *lúŠU.GI.A ša Binu-*[*Ia-mi-na*] y entender aquí y en l. 18 ŠU.GI.A como un colectivo.

[31] Von Soden: Or 22 (1953 199, lee *aš-šum pí-i narim ḫa-ṭa-ti-im* "wegen des Ausbaggerns der Kanalmündung" (Cf. Or 21 (1952) 83).

[32] *še'ûm*: AHw 1224. GAG § 106t y ALM § 60k. A. Finet, "Les autorités..." 14; H. Reviv, *The Elders* 175; H. Klengel, *Benajaminiten und Hanäer*: *Wiss. Zeitschrfit d. Humbold-Universität z. Berlin Ge-Sprachw Reihe* VIII (1958/9) 219.

[33] Klengel, "Zu den..." 366. En este caso se trata de Ancianos Yaminitas (cf. G. Dossin, *A propos du nom des Benjaminites dans les "archives de Mari*: RA 52 (1958) 60-62; Benjaminites dans les textes de Mari", en *Mélanges syriens offertes à M. R. Dussaud* (París 1939) vol. II, 981-986; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957) 47-81 y en especial p. 60; en VO 170 nota 17, adelanta la hipótesis de que se trata del concejo de los Ancianos de Kulḫitum.

un apoyo importante, que les permitía cierta independencia frente al centralismo [34].

4. *ARM II 95*

Asqudum y Ḫali-Ḫadun [35] se dirigen a Zimri-Lim para remitirle a Niqmān acompañado de los Ancianos de Qā. Ambos altos funcionarios no están capacitados para dirimir el asunto con los representantes Yaminitas y recomiendan al rey que su respuesta sea benévola [36].

Según Klengel, los Ancianos de la ciudad de Qā, que en ARM II 75 habían mantenido su derecho a la propia decisión, ahora se dirigen a una instancia intermedia entre las autoridades locales y el rey, en compañía de Niqmān, un jeque al igual que Yamruṣ-El (II 75) [37].

La carta refleja muy bien una de las características del reinado de Zimri-Lim: la atención a las manifestaciones del pueblo, sobre todo en las zonas más conflictivas del reino, el País Alto, donde trashumaban ḫaneos, yaminitas y suteos. Lo confirma igualmente la designación de Ḫali-Ḫadun para tratar asuntos como el de la presente carta. Hemos de tener en cuenta las vivas recomendaciones de los dos funcionarios al rey: *a-na zi-mi a-wa-ti-šu-nu/ i-ša-ša-ri-iš be-el-ni/ li-pu-la-aš-šu-nu-ti-*[*m*]*a* (ll. 12-14), indicativas del acto en las gestiones con los representantes de la ciudad y la consideración de éstos en la corte.

[34] W. Thiel, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen-Vluyn 1980) 28 no considera probable la oposición a las órdenes de palacio. A. Marzal, *The organization of the Mari State* 131 (citado por V. H. Matthews, *Pastoral nomadism in the Mari Kingdom* (*ca 1830-1760 BC*), Cambridge 1978, 155) había sugerido la existencia de un doble cuerpo de Ancianos, para los grupos nómadas y sedentarios. Con Matthews lo creemos poco probable: "There was one find groups of individuals who exercised some power over the activities of the Mari pastoral nomadic groups as well as the segments of the tribal groups who had settled in the towns. There were the *šībūtum* "elders". It is quite easily determined on the basis of the texts that these men were involved both the nomadic and sedentary units of the Mari kingdom" (p. 153). En II 83 sólo se menciona una corporación de Ancianos para la población flotante de la ciudad y los residentes estables.

[35] Asqudum fue adivino, epónimo en el reinado de Yasmaḫ-Addu e importante funcionario bajo Zimri-Lim; Ḫali-Ḫadun desplegó una intensa actividad como funcionario en las regiones del Alto Ḫabur, Baliḫ y en el país yaminita. Quizá le fueron concedidas atribuciones especiales para tratar asuntos delicados en el Alto País (cf. X 157). A. Finet, en carta del 17-XI-84, me ha llamado la atención sobre la posible identidad de este personaje con Ḫali-Ḫatnû y Ḫalu-Ḫatnu.

[36] A. Finet, "Les autorités...", 14.

[37] H. Klengel, "Zu den..." 368; Kupper VO 171; Reviv 169.

5. *ARM III 17*

Kibri-Dagan, gobernador del distrito de Terqa, escribe una misiva a Zimri-Lim. Entre las buenas noticias, le informa de la piadosa actitud de los Ancianos de la ciudad, que "continuamente entran ante Dagan y ruegan por su señor y sus tropas" (ll. 17-20)[38].

Los Ancianos, según nos informa Klengel, estaban exentos del servicio de armas, pero los vemos preocupados por las empresas militares[39]. Y en concreto los de Terqa mantuvieron buenas relaciones con Zimri-Lim[40].

6. *ARM III 19*

Nuevamente el gobernador de Terqa escribe al rey Zimri-Lim notificándole las gestiones de reclutamiento para el ejército. Están exentos los *šāliḫū*[41], los *marū awilim*[42] y los *šībūtum*[43].

La semántica de la voz *šībūtum* obliga a introducir un significado hasta ahora inadvertido y sobre el que A. Finet[44] ha llamado la

[38] *ka-a-ia-an-tam* awīlu(meš)*šībūt a-lim*ki/ *a-na maḫar* ilDa-gan *i-ru-bu-ma/ a-na be-lí-ia ù um-ma-na-tim ša be-lí-ia/ ú-ka-ar-ra-bu* (ll. 17-18). Véase Kupper, "Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari" RA 41 (1947) 150-151. 173-175; D. O. Edzard, "Pantheon und Kult in Mari" XV RAI (Lieja 1967) 51-71; J. M. Sasson, *The military establishments at Mari* (Roma 1969) 7.

[39] Si se acepta la reconstrucción de Kupper (VO, p. 171, nota 21), en otro momento oran al gran dios del Eufrates Medio por el rey y sus tropas (ARMT XIII 117) o le prestan ayuda. Véase Finet, "Les autorités...", 14.

[40] La capital de la provincia distaba de Mari unos 70 km. Iaḫdun-Lim la había amurallado y convertido en un punto estratégico del comercio de Mari. Además era un importante centro del culto a Dagan.

[41] AHw 1015 "Besprenger" (Funktion?). Parece que son los especialistas en el mantenimiento de los canales.

[42] Véase el comentario de BL I, 86-90.

[43] A. Falkenstein (BiOr 11 (1954) 117) propone leer en l. 19 "die Ältesten, d[ie auf einen Feldzug] (*š[a a-na gi-ir-ri-im*]) nicht gehen können".

[44] A. Finet, "Les autorités...", 13: "Qui sont ces *šībūtu*, Les Anciens, et quel rôle jouent-ils? Le terme est ambigue: il désigne tantôt des vétérans de l'armée (III 19; XIV 48), tantôt des délegués locaux représentant leurs concitoyens et agissant souvent de concert avec le *sugāgūm*". No se encuentra esta distinción ni en Kupper, *art. cit.*, ni en Klengel, "Zu den...", 369. Cf. H. Reviv, 167. Afirma J.-R. Kupper, "Un gouvernement..." 169: "Les obligations militaires paraissent varier suivant la condition sociale. A la suite d'un recrutement, une partie des hommes est dirigée vers Babylone: au beau temps de leur alliance, Zimri-Lim et Ḫammurabi se prètaient ainsi des troupes. Mais les autres "conscrits" ne doivent point se joindre à l'expédition; ce sont des personnages désignés du nom de *saliḫu*, des fils d'homme libre et des "Anciens"; tous, ils sont "commandés par eux-mêmes" (n.° 19,

atención. Los "veteranos" aquí y en XIV 48, 27-32 y 70, 5'-12' quedan excluidos de la leva [45].

7. *ARM III 65*

El gobernador del distrito de Sagarātum, Yaqqim-Addu, notifica al gobernador de Terqa sobre diez Ancianos que se dirigen a palacio.

En esta ocasión un "concejo de Ancianos" de los ḫaneos [46] se llega a la capital del reino por propia iniciativa [47] y no convocados por una autoridad. Van acompañados de Iridānum, quizá un "notable" o "funcionario" [48].

23ss.). Le sens exact de cette expression est inconnu; toutefois, on peut en conclure que, si le service militaire est imposé à tous ,il n'est pas le même pour chacun". ALM § 18a *štr* por *špr* "ils sont inscrits personellement" o "ils sont commandés"; Von Soden: Or 21 (1952) 84 prefiere la lectura *ša-a[ṭ]-ru* "aufgeschrieben sind".

[45] Las excepciones son, por tanto, *saliḫu*, ^{maru}*awilim*, *šibūtu* y ^{awīl}*ṣuḫare*^{meš} *ša ḫarranam a-la-kam la i-le-ú* (XIV 70, 6'-7'). Acerca de la expresión *ana ramanim*: AHw 950 13a "für sich allein"; G. Evans, *The incidence of labour-service at Mari*: RA 57 (1963) 69, nota 2, prefiere entender el giro como "separately", "on their own" (Cf. I 90, 6-9; 135, 15). Una vez que los hombres libres han salido para la expedición, el rey querría tener una lista del personal disponible en caso de necesidad. E. A. Speiser, *Census and ritual expiation in Mari and Israel*: BASOR 149 (1958) 19-20 afirma "The list are to be prepared methodically, place by place (*ališam* III 19, 13; 21, 13) and name by name (*šumišam* I 42, 9.23). They are sometimes detailed enough to cite separately (*ana ramanim*) the soldiers and their reserves, the men who habe been requisitioned for campaings and those too old for such task (III 19, 21ff)" y traduce nuestro texto: "The men (*ṣabum*), whose replacements went off to Babylon while they remained behind, have been recorded separately; the men not called up (*sabtu*) for a (military) campaing —whether officials (*saliḫu* is approximately the same as *gugallu*) or free citizens— habe been recorded separately; and the old men unable to go [on campains] habe been recorded separately" (p. 20, nota 10).

[46] Kupper, *Les nomades*, 1-46; VO 176 y A. Finet, "Les autorités...", 14. Matthews, *Pastoral* 154, subraya que los *šibūtum* aquí mencionados no son representantes de grupos nómadas al no hablarse de ciudad alguna. Cf. J. Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period* (Michigan 1965) 167-168.

[47] Así lo hace notar Klengel, "Benjaminiten...", 219 (errata por II 65) y "Zu den...", 363. Cf. W. Thiel, *Soziale*, 28.

[48] H. Klengel, "Zu den...", 363 no aclara de qué situación pueda tratarse. Recordemos algunos de los personajes en relación con los Ancianos: Yamruṣ-El, gobernador o rey de Qā (II 75), Niqmān, "notable" (?) de la misma ciudad (II 95), Kili-ilu de Terqa, que parece acompañar a los Ancianos para un asunto particular (XIII 106), Yatarum, *sugāgūm* de Ya'il (I 119, 5-8; cf. Ph. Talon, "La *sugāgutum à* Mari: un pouvoir local recupérée" PL 55), Ḫamman(um), el *sugāgūm* der Dir y Ḫammu-Labā, rey de Ašnakkum en el Idamaraz (XIV 114). Estos dos

8. *ARM III 73*

Los rumores de una revuelta de Samānum [49] inquietan a Zimri-Lim, y éste ha escrito al gobernador de Terqa, Kibri-Dagan, para que se informe. Esta carta narra las indagaciones llevadas a cabo por el gobernador ante los Ancianos y el *ḫazannum* [50]. Estos se muestran resueltos a castigar a los implicados en el complot [51] que había alarmado al rey (*ù ki-ma* ᶦ*ša-ni-iq-tim-ma li-ib-bi/ b*[*e-l*]*i-*[*i*]*a* [*iz-z*]*i-iq* ll. 18-19) [52].

Para la investigación, Kibri-Dagan acude a las autoridades representativas de la ciudad y su declaración es suficiente para aclarar el asunto [53].

9. *ARM III 83*

El mal estado de conservación de la tablilla nos impide descubrir la razón por la que Kibri-Dagan convoca a los Ancianos de la ciudad de Kulḫitum [54]. Quizá se trate de un levantamiento en la provincia, según la reconstrucción que propone A. Finet: en l. 4' awil (meš)ŠU.GI.A *á*[*s-ni-iq-ma*] y en l. 9' [*š*]*a-ḫa-t*[*à*]*-am ir-tú-bu* [55].

últimos y Yamruṣ-El son ciertamente funcionarios reales; quedan dudas sobre la identidad de Niqmām, pero no sería improbable que éste también lo fuera, al igual que Iridanum. Cf. H. Reviv, 175.

49 Tras derrotar Yaḫdun-Lim a Lā'ûm la ciudad quedó sin rey. En tiempos de Zimri-Lim se encuentra un *ḫazannum* en la ciudad. Véase Kupper, "Un gouvernement...", 166; *Les nomades,* 14, nota 1 y 50.57; W. Thiel, *Soziale,* 28.

50 "Le terme *ḫazanum,* qui désigne le "résident" d'un suzerain à la cour d'un roi vassal est employé, dans la correspondence de Zimri-Lim, pour désigner le "maire" de Samānum et celui de Tuttul-du-Baliḫ... Il est à remarquer que les villes de Samānum et de Tuttul ont été adquises par le père de Zimri-Lim (Inscr. Fond. III) et rattachés peut-être au royaume avec un statut spécial sous la direction d'un *ḫazanum* et non d'un *sugāgum*" escribe A. Finet ("Les autorités..." 12-13). Véase Kupper PL 48-49.

51 [...*š*]*a a-wa-t*[*am*]/ *an-ni-tam i-*[*na*] *li-ib-bi-*[*šu*]/ [*i*]*q-bu-ú ù i-du-ú* (ll. 11-13). Para la expresión *awatam ina libbi qabû,* "Conspirar", CAD AIII 30b y AHw 89.

52 El asunto debe ser grave como para merecer la pena del fuego (cf. Kupper: RA 41 (1947) 172). Von Soden (Or 21 (1952) 85) traduce "dem Geprüften entsprechend" d. h. "ganz zu Recht".

53 Los fallos judiciales normalmente estaban reservados a los Ancianos y jueces de profesión. H. Klengel, "Zu den..." 272; Kupper VO 171 y Reviv, *The Elders,* 170.

54 A. Finet, "Les autorités...", 14; H. Klengel, "Zu den..." no comenta la carta (nota 4 de p. 368); H. Reviv, *The Elders,* 169 (en la nota 77 corregir III por XIV).

55 Cf. ALM § 93d y AHw 693b.

10. *ARM IV 29*

Išme-Dagan informa al rey desde Qaṭarā sobre un próximo envío de refuerzos a Šubat-Enlil, con lo que *ma-a-tum i-ma-ra-ni*/ [*m*]*a-a-tu*[*m*] *ka-*[*l*]*u-ša i-sa-lim* (ll. 38-39).

Los Ancianos del país de Qaṭarā [56] no tenían conocimiento de la llegada de tropas auxiliares [57] y deciden reunirse (*m*[*i-i*]*l-kam ni-pu-úš* l. 28) con Ḫayā-Sūmū, rey de Ilanṣura en el Idamaraz. Desconocemos la decisión de ese consejo urgente (*^{awil}ŠU.GI^{meš} ma-a-ti*[*m*]/ *mu-ši-tam-ma a-na ṣe-er* [*Ḫa-ya-Su-mu*]/ *a-na Šu-ba-at-^{d}En-*[*lil^{ki}*]/ *il-li-ku-nim-*[*m*]*a* ll. 22-25), pero con lo que se puede deducir de las líneas siguientes y la satisfacción de Išme-Dagan ante el informe que le presentó Ḫayā-Sūmū, es de suponer una actitud favorable de los Ancianos al envío de tropas.

11. *ARM IV 68*

Yasmaḫ-Addu recibe la noticia de que las ciudades Ḫiwilat y de ... (?) [58] se han sublevado en favor de Asiria, y los Ancianos y hombres de Ḫiwilat hacen ofrecimiento de sus regalos [59]. Dificultades gramaticales impiden asegurar a quién envían sus presentes en señal de homenaje, si a Yasmaḫ-Addu o a Išme-Dagan [60].

[56] St. Dalley OBTR 266 la sitúa en la región de Djebel Sindjar. A. Finet ("L'Euphrate. Route commerciale de la Mésopotamie", AAAS 19 (1969) 45) localiza Šubat-Enlil "quelque part en Nord-Ouest de la ville actuelle de Hassetché".

[57] *te$_4$-ma-am an-ni-a-am* [*n*]*i-nu ú-ul ni-de* (l. 27). Klengel, "Zu den...", 361 supone que el rey les tendría al corriente de decisiones importantes; cf. Finet, "Les autorités...", 13; Reviv, *The Elders*, 175 y Kupper VO 169. A. Falkenstein (BiOr 13 (1956) 28) reconstruye en l. 21 *m*[*a-a-*]*tum i*[*š-me-e-ma*].

[58] Cf. J.-M. Durand en *À propos d'un Cinquentenaire, bilan et perspectives*, que aparecerá en breve (M.A.R.I 4).

[59] A. Falkenstein (BiOr 13 (1956) 28) "Es hat sich auf meine Seite geschlagen". Véase Finet, "Les autorités...", 14; Kupper VO 169 reconoce al menos "Ainsi l'assemblée des Anciens pourrait avoir été le lieu où se faisait entendre, le cas échéant, la voix de l'opposition"; Klengel, "Zu den..." 361; Reviv, *The Elders*, 175 y A. Malamat, *Mari*: BA 34 (1971) 17.

[60] G. Dossin lee *a-ta-la-qé-šu-nu-ti* (y en una nota aclara "on attendrait la forme *altaqe*); Von Soden (Or 22 (1953) 205) lee *ta-la-qé-šu-nu-ti*, que es gramaticalmente correcto. CAD L 139b se inclina por la lectura de Von Soden.

12. *ARM V 61*

H. Kengel, siguiendo una lectura de von Soden, incluye este texto entre los testimonios de *šībūtum*[61]. En el caso de que se acepte la reconstrucción, los Ancianos de la ciudad de Nurugum habrían sido encarcelados (la tablilla no dice nada sobre los motivos) y uno de ellos lograría escapar. Šašaranum no habría dado importancia al hecho y mantuvo sin informar al rey, por lo que éste le pide explicaciones.

13. *ARM VI 12*

El prefecto de Mari, Baḫdi-Lim notifica al rey el retraso en el cumplimiento de la orden recibida de mano del emisario real Yasīm-El, a causa de un trabajo urgente. Zimri-Lim ha convocado en la capital a seis Ancianos del distrito de Sagarātum y a su gobernador, acompañados del prefecto de Mari[62]. Desconocemos el motivo de la requisitoria, pero no es única; en XIII 106 el rey pide al gobernador de Terqa que le envíe dos Ancianos.

14. *ARM VII 130*

Se trata de un texto económico que registra entregas al palacio. Los Ancianos de la ciudad de Tizraḫ envían un carnero[63].

15. *ARM IX 241*

Otro texto económico da cuenta del envío de dos jarras de miel (2 *karpāt dišpim* l. 7) que hacen los Ancianos de Zabalum[64].

16. *ARM X 162*[65]

El autor es muy probablemente Zimri-Addu, un funcionario, alternativamente gobernador del distrito de Qattanūm. Escribe a la reina Šiptu para darle cuenta del examen de los presagios enviados; éstos son favorables. En las últimas líneas[66] le aconseja que

61 Von Soden: Or 22 (1953) 208, [*išten ši*]-*bu-ú-ut ma-a-at- Nu-úr--ru-gi-im*[ki]/ [*in-na-b*]*i-it* (ll. 6-7), en vez de la reconstrucción propuestas por ARMT IV [*wa-ši*]-*bu-ú-ut*. Esta última nos convence más.

62 Véase Klengel, "Zu den...", 366-367 y Finet, "Les autorités..., 14.

63 Ciudad del distrito de Mari; cf. Kupper VO 171. OBTR n.° 201, 5 menciona un envío de tres carneros de los Ancianos de Yašibatum.

64 Ciudad de la alta Mesopotamia.

65 Esta carta había sido anteriormente estudiada por J. Bottéro, *Lettres de la Salle 110 du Palais de Mari*: RA 52 (1958) n.° 312.

66 Según la reconstrucción de Bottéro: *a-na ši-bu-ut a-lim l*[*i?-ša-bi-il-šu?*] (l. 23).

remita cuanto antes ([*ù-u*]*r-ra-am ši-ra-am* l. 32) esa información a los Ancianos de la ciudad[67].

17. *ARMT XIII 106*

El gobernador de Terqa cumple puntualmente las órdenes recibidas del rey, y le envía los dos (?) Ancianos que había requerido. También acude a palacio Kili-ilum por un asunto particular. En esta ocasión se da noticia de un cargo desempeñado por los Ancianos: [*ša*] *i*-[*n*]*a ṣi-im-da-tim š*[*a*...]/ *iz-za*-[*a*]*z-zu* ll. 12-13)[68].

18. *ARMT XIII 117*

El texto se encuentra muy deteriorado, sobre todo en el reverso, lo que impide descubrir el hilo conductor. No obstante, parece que Kibri-Dagan comunica a Zimri-Lim la invasión o guerra (?) en el país de Šubartu[69] y la relación de prisioneros de guerra destinados a palacio.

La referencia a los Ancianos es fragmentaria (l. 6'). Muy probablemente éstos han intervenido ayudando al gobernador de Terqa contra los reyes de Šubartu[70].

[67] Klengel, "Zu den..." 365, nota 2, ofrece algunos ejemplos de envíos de tablillas a los Ancianos. Es difícil saber si se trata de los Ancianos de Mari o de la ciudad que se podría citar en la laguna del texto (conocemos la existencia de amel*abbē* en la ciudad de Ugarit, PRU IV 17.424C y 205,10). Véase 1 Re 21,1-20: la reina Jezabel remite unas tablillas a los Ancianos de la ciudad de Nabot; y 2 Re 10,1.

[68] CAD S 194ss "royal decree, regulation"; AHw 1102 "königliche Verordnung". F. R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-Ṣaduqa von Babylon* (Leiden 1958) 194-237 recoge decretos reales de gracia desde los reyes de Larsa hasta Ḫammurabi (números 11-14.17-20.22-24.26, 30, 32, 34) y *Königliche Verfügungen in Altbabylonischer Zeit,* Leiden 1984; véase en especial J. Bottéro, *Désordre économique en annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne*: JESHO 4 (1961) 143-164; cf. Kupper VO 170, nota 18. A. Finet, en una comunicación privada, propone reconstruir *ṣi-im-da-tim š*[*a* LUGAL] a falta de la copia cuneiforme. Se trataría de los *ṣimdat šarrim* o "decretos reales" por los que se concede la "abrogación de deudas". Quizá haya que poner en relación este texto con 1 Re 12: "En la asamblea de Siquén son también los "ancianos del pueblo" (LXX 12, 24q), quienes representan los intereses de los contribuyentes al fisco; los "jóvenes", con los que Roboán se aconseja, proponen por el contrario incrementar aquellas cargas fiscales" (J. Trebolle Barrera, *Salomón y Jeroboán,* Jerusalén-Valencia 1980, 210).

[69] Zona de la Alta Mesopotamia, que comprende el triángulo del Ḫabur.

[70] Cf. la nota 39 para la reconstrucción de las líneas 6'-8' que sugiere Kupper.

19. *ARMT XIII 145*

Yawi-Ilā, rey de Talḫayum [71], remite al rey un asunto delicado para que él decida [72]. Previamente se ha entrevistado con los mensajeros y Ancianos representantes de Yarkib-Addu [73] para esclarecer con ellos las responsabilidades de Būnuma-Addu [74] en un asunto grave [75] y la posible connivencia de Yarkib-Addu [76].

Los interlocutores de Yawi-Ilā parecen forzarle a que dé un veredicto favorable a Būnuma-Addu a cambio de su alianza (ll. 19-22), incluso si el asunto es grave [77]. Conviene sopesar a la luz de esta carta y *Benj* 986a la fuerza que respalda a los Ancianos, es decir, a un poder local frente a la gran institución administrativa del reino.

20. *ARMT XIII 148*

Los Ancianos de Talḫayum se dirigen a Mari en representación del rey vasallo Yawi-Ilā [78]. En la carta el rey los presenta como hombres de total confianza (*mārī*^{meš} *a-lim*^{ki} *ták-lu-tim* l. 13) y a quienes ha dado ya las instrucciones precisas [79].

[71] Tras la alianza convenida con Zimri-Lim (XIII 143 y 147), Yawi-Ilā se sitúa "dans une position intermédiaire entre celle de roi indépendant et celle de gouverneur de district" (A. Finet, "Iawi-Ilâ, roy de Talḫayûm" *Syria* 41 (1964) 134).

[72] [...*Zi-im*]-*ri-Li-im be-lí*/ *i-na a-lim T*[*a-al-ḫ*]*i-yi-im wa-ši-ib* (ll. 24-25) es la expresión técnica que emplean los reyes vasallos de Mari (Finet, "Iawi-Ilâ..." 134).

[73] Rey de la alta Mesopotamia (cf. A. Finet, "Iawi-Ilâ..." 138-139 y *Les nomades* 256).

[74] Rey de Naḫriya. Acerca de sus actividades se consultará A. Finet, "Iawi-Ilâ..." 137-138.

[75] No llegamos a identificar esa acción: ...*šum-ma Bu-nu-ma*-[^{il}*Addu*]/ *di-in na-pí-iš-tim id-di*-[*an*] (líneas 19-20). Comenta Finet: "Iarkiba-Addu est venu proposer un marché à Iawi-Ilâ: son alliance, c'est-à-dire, sa soumission â Zimri-Lim, contre la vie sauvé pour Būnuma-Addu (145, 19-22). En cette matière, Iawi-Ilâ es incompétent; il doit en référer á Zimri-Lim et attendre ses directives (24-29)" (p. 134).

[76] Los Ancianos y mensajeros de Yarkib-Addu desmienten, en primer lugar, cualquier sospecha de complicidad con Būnuma-Addu: *ù a-na a-wa-at Bu-nu-ma*^{il}*Addu ú-ul* [*a-qú-ul*] (l. 9). Obsérvese el uso de la primera persona al comienzo de la entrevista, indicativo de la estrecha vinculación de Ancianos y mensajeros con su rey (cf. Kupper VO 171).

[77] ...*šum-ma Bu-nu-ma* [^{il}*Addu*]/ *di-in na-pí-iš-tim id-di*-[*an*]/ *ù na-pí-is-tam um-ta-al*-[*la*]/ *ta-na-a*[*l-l*]*i*-[*im-ma*]... (ll. 19-22).

[78] La carta se escribe, según Finet (p. 125), durante el reinado de Zimri-Lim. Él mismo comenta: "Dans les principautés vassales, ils peuvent représenter leur principe et procéder en son nom à la conclussion d'un traité chez le souzerain, à Mari (XIII 148)" ("Les autorités..." 13). Cf. A. Finet: "Syria" 41 (1964) 134 y Kupper VO 171.

[79] *ú-te-e*-[*ra*]-*aš-šu-nu-ti-ma* (l. 4); cf. AHw 1472. Iawi-Ilâ mani-

Parece que en las localidades con reyes propios, consideradas como estados vasallos de Mari, la institución y representatividad del colegio de los Ancianos mantuvo sus seculares atribuciones, al menos por lo que nos queda de la correspondencia real (cf. XIII 145).

21. *ARM XIV 48*

El gobernador de Sagarâtum, Yaqqim-Addu, se muestra preocupado por los *muškēnū* que han salido en campaña. Fiel a las promesas hechas por el rey, no se atreve a requisar sus bueyes para la trilla del grano de los campos de palacio, contrariamente al parecer de Yasīm-Sumû. Como medida provisional Yaqqim-Addu ha tomado veinte bueyes a los "veteranos" apostados para la guardia de Sagarātum [80] y treinta de los "veteranos" que guardan Dur-Yaḫdun-Lim [81].

Al igual que en III 19 y XIV 70, aquí se emplea el término *šībūtum* en su acepción de "veterano" [82].

22. *ARM XIV 55*

Zimri-Lim parece haber subido a Yamḫad para hacer un sacrificio en presencia de los Ancianos de la ciudad, según la información recogida por Yaqqim-Addu de labios de Lanasūm, *ḫazannum* de Tuttul del Baliḫ [83]. Lagunas de la tablilla impiden conocer más detalles [84]. No obstante, la mención de cincuenta soldados es interpretada por Matthews como una medida de fuerza para asegurar la cooperación de las autoridades locales [85].

fiesta seguidamente su sumisión al rey: *qaran ṣubât belía aṣbatu* "agarrar el borde del manto" es el giro empleado para referirse al sometimiento; lo comenta G. Dossin (*Une mention de Ḫattuša dans une lettre de Mari*: RHA 5 (1938) 72-73) "Le geste de la saisie de manteau exprime la soumission, la geste de l'abandon du pan du manteau la défection".

80 *20 alpi*^{ḫá} *ša* $^{aw\bar{i}l}$*šībūtim*^{meš} *ša a-na ma-ṣa-ar-ti Sa-ga-ra-tim*^{ki}/ *ka-lu-ú e-si-iq-ma* (ll. 30-31).

81 *ù i-na Dûr*^{ki}*-Ia-aḫ-du-Li-im qa-tam-ma 30 alpi*^{ḫá}/ *ša* $^{aw\bar{i}l}$*šībū-tim*^{meš} *ša a-na ma-ṣa-ar-ti dûrim*^{ki} *ka-lu-ú/ e-si-iq-ma* (ll. 33-35).

82 A. Finet, "Les autorités...", 13; Kupper PL 52, aún no ha diferenciado el sentido de "veterano".

83 Sobre las actividades de este personaje véase: A. Finet, "Les autorités...", 13; Kupper PL 48-49 y *Les nomades* 49; G. Dossin, "*Benjaminites*", 987ss.

84 ...*i-nu-ma be-lí a-na Ia-am-ḫa-ad*^{ki}/ *i-lu-ú aš-šum nîqim a-na li-ib-bi/ a-lim*^{ki} *a-na e-re-bi-im is-ṣ[a]-b[a-a]t-ma/ la-ma* $^{aw\bar{i}l}$*šībūt*^{meš} *a-lim*^{ki} *[xxx] 50 sa-bu-um/ it-ti-ka i-ru-bu [xxxx]/ ú-la-šu-ma ú-ul* [ ]/ *i-na ṣa-b[i]-i[m]* (ll. 19-25).

85 Matthews, *Pastoral,* 154.

23. *ARM XIV 64*

Una orden de reclutamiento de Zimri-Lim, posiblemente para enviar refuerzos a su aliado Ḫammu-rabi de Babilonia, ha producido malestar en el distrito de Sagarātum. Yaqqim-Addu ha tenido que conminar [86] a los Ancianos del distrito y a los *laputtū* para que inscribieran en las tablillas a los hombres. Ancianos y *laputtū*, juntamente con los *sugāgū*, tenían a su cargo la relación de hombres que habían de tomar las armas [87]. En la carta, los Ancianos y los *sugāgū* encargados de la inscripción de los amaneos han mostrado su discrepáncia con la disposición real [88].

24. *ARM XIV 65*

El gobernador de Sagarātum ha convocado a los *sugāgū*, *laputtū* y *šībūtum*, y les recuerda la reunión con los ^{awil}*šībūtūm*^{meš} *ša ḫa-al-ṣa-ni* (l. 9) acerca de los reclutamientos. Las listas de los que habían de prestar servicio de armas eran cuidadosamente confeccionadas (*tuppī ṣabim*) por las autoridades locales, en este caso por los Ancianos de varios distritos [89].

[86] *a-na* ^{awil}*su-ga-gi/ laputtī*^{meš} *ù* ^{awil}*šībūt ḫa-al-ṣí-im/ pa-ni-ia ú-da-an-ni-im-ma/ ni-iš ilim*^{lim} *dan-nam ú-ša-az-ki-ir-šu-nu-ti-ma/* [*ṣa-ab*(?) *pu*]*-ḫa-ti-šu a-na Babili*^{ki} *id-di-nu-ma* (ll. 5-9). En Israel encontramos el mismo malestar por los reclutamientos: "Les préfets peuvent être chargés du recensement, mais aussi d'autres officiers ou surveillants (*ebbûtum*) comme Išar-Lim à Changar-Bazar, Joab et les *śarey hahayil* (2 Sm 24, 4) en Israël: On sait que cette mésure, préalable à l'enregistrement sur les rôles militaires, déplasait aux tribus mal sédentarisées, tels les Benjaminites et les Rabbéens. Le mécontentament qui éclata contre le récensement de David est un nouvel indice de la force des vieilles traditions tribales contre la jeune monarchie" (H. Cazelles, "Mari et l'Ancient Testament" XV RAI (Lieja 1967) 88).

[87] "À l'opperation du recensement participent aussi les "Anciens", les *šibûtu*, qui ont par mission d'assister les *sugāgū*, tandis qu'un gradé, les *laputtūm* présent lui aussi, est là pour juger de la qualité militaire des recrues (XIV 64, 65)" (A. Finet, "Les autorités..." 10); véase Ph. Talon, PL 62-64 y H. Reviv, *The Elders*, 168. Desconocemos las razones que tenga Matthews para afirmar: "Each of these officials (*sugāgū*, *šībūtum* y *laputtūm*) would probably have representend a different segment of the population. In the villages, the *laputtu* served the regular sedentary community while the *šībūtum* served the tribal members of the village population" (*Pastoral*, 174, nota 110).

[88] Líneas 10'-14'. Véase el comentario de Matthews, *Pastoral*, 146-147.

[89] A. Finet, Les autorités...", 10; Reviv, *The Elders*, 168; Matthews. *Pastoral*, 146.

25. *ARM XIV 70*

Yaqqim-Addu sugiere a Zimri-Lim que en consideración a los "veteranos" y jóvenes, se les exima de la movilización y se les pueda ocupar en la vigilancia de las murallas y en otras actividades [90].

26. *ARM XIV 104*

Yaqqim-Addu refiere a Zimri-Lim las graves noticias que le han llegado de Raṣama. Tres soldados de Bab-naḫlim han logrado romper el cerco que las tropas de Elam y Ešnunna han impuesto a Raṣama [91] y llegados a Sagarātum dan cuenta al gobernador de los acontecimientos. En el asedio están implicados Atamrum [92] y Dannu(m)-taḫaz [93], dos influyentes personajes que mantuvieron una política independiente de las directrices de Zimri-Lim [94].

Aunque Atamrun no ha prestado ayuda militar a ešnuneos y elamitas, conocemos bien sus intenciones. Los Ancianos de la ciudad asediada se dirigen a él, sin duda para negociar [95]. La desaparición de las dos líneas siguientes nos priva de conocer los datos del encuentro [96].

27. *ARM XVI 114*

Yaqqim-Addu notifica al rey del paso por su ciudad de una comitiva en dirección a Mari. La integran cinco Ancianos de Kur-

[90] *i-[n]a-an-na šum-ma i-in be-lí-ia ma-ḫi-ir/ [be-lí] li-iš-ta-al-ma* ^awil^*šībūtim ù* ^awil^*ṣuḫare*^meš^*/ ša ḫarranam a-la-kam la i-le-ú lu-ú lu-bi-ir-ma/ a-na ma-aṣ-ṣa-ar-ti dūrim*^ki^ *ú-lu-ma/ a-šar be-lí i-qa--ab-bu-ú* (ll. 6'-9').

[91] Probablemente situada al sur del Djebel Sindjar.

[92] Rey de Andariq.

[93] Rey de Ešnunna.

[94] O. Rouault ha dedicado un artículo monográfico a la vida de Atamrum (*Andariq et Atamrum*: RA 64 (1970) 107-118). Se había hecho con el poder de Andariq merced a la ayuda de Ešnunna, a quien siempre estuvo unido. Llevado por sus ambiciones políticas, supo aprovecharse del equilibrio de fuerzas del momento (Mari, Asiria, Babilonia) y llegó a romper el vasallaje que le unía a Zimri-Lim. Rouault cree que la ruptura fue anterior al asedio de Raṣama, apoyándose en VI 51 y 52.

[95] *u₄-mi UD 10 KAM ip-ru-su-ma* ^awil^*šībūtum*^meš^ *a-na ṣe-er A-tam-ri-im/ [il-li-k]u* (ll. 11-12). Otros detalles sobre las maniobras de Atamru, los movimientos de tropa y la reacción de Zimri-Lim y Hammurabi, en J.-R. Kupper, *Nouvelles lettres de Mari relatives à Ḫammuraby de Babylone*: RA 42 1948) 35-52. Véase 1 Sm 11,15: la ciudad de Yabeš Galaad se encuentra sitiada por Naḥaṣ el ammonita. Los Ancianos, como representantes de la ciudad, negocian con su enemigo un plazo de siete días para pedir ayuda.

[96] Cf. A. Finet, "Les autorités...", 13; H. Reviv, *The Elders*, 169. Matthews, *Pastoral*, 154, supone que los Ancianos han entrado en negociaciones con Atamrum por ser éste el jefe de las tropas enemigas.

giš [97], el rey de Ašnakkum (Idamaraz) [98], Yatarum y Ḫamman(um) [99].

28. *ARM XVI 121*

El gobernador de Sagarātum escribe al rey una carta alarmante: no tiene suficiente tropa para proteger el distrito y controlar una fuga de palacio; los refuerzos de Ḫāya-Sumū no han llegado y finalmente Baḫdi-Lim le aconseja tomar medidas ante la revuelta que se ha iniciado hace cinco días [100]. Yaqqim-Addu anuncia a la población mediante señales de fuego [101] que se ha de refugiar en la ciudad, y escribe una y otra vez a los Ancianos para sopesar juntos los hechos y buscar soluciones. Estos no parecen estar de acuerdo, por lo que rehusan la citación [102]. Los Ancianos por su prestigio y autoridad son quienes pueden hacer que la población se recluya dentro de los muros de la ciudad, y a ellos recurre el gobernador [103].

29. G. Dossin, *Benjaminites* 986a [104]

Los *sugāgū* y Ancianos de los yaminitas han pactado una alianza con Asditakin, rey de Ḫarran, y con los reyes de la región de Zalmaqum en el templo del dios Sin de Ḫarran [105]. Otro texto (986b) confirma la alianza entre Zalmaqum y los yaminitas.

30. J. Bottéro: RA 53 (1958) 311

Una carta dirigida a Zimri-Lim por un remitente desconocido enumera tres Ancianos del concejo de Sagarātum, que hacen entre-

97 Ciudad localizada en la alta Mesopotamia.

98 *u₄-um tup-pí an-né-em a-na ṣe-er be-lí-ia/ ú-ša-bi-lam Ḫa-am--mu-La-ba-a/ šarrum ša Aš!-na-ki-im*^{ki}*/ ù 5* ^{awil}*šībūtum*$^{m[eš]}$*/ [a]wil Kur-gi-iš*$_{7}$^{ki}*/ a-na Sa-ga-ra-tim*^{ki}*/ ik-šu-du-nim* (ll. 5-11).

99 Cf. nota 48; A. Finet, "Les autorités...", 13 y Reviv, *The Elders*, 169.

100 *7 li-mi ṣa-bu-um* ^{awīl}*na-a[k]-ru[m i-n]a [k]a-ra-ši-im ú-ṣé--em-ma/ ... [ḫ]a-[l]a-[a]ṣ-ka a-na dam-na-tim ki-mi-ìs* (ll. 24-26).

101 *[2] i-ša-t[a-t]im aš-ši* (l. 28). G. Dossin, *Signaux lumineux au pays de Mari*: RA 35 (1938) 174-186.

102 *ù a-na ši-bu-ut al-l[im*^{ki}*]/ [xxx]x kap-ra-tim áš-ta-ap-pa--[ar-ma]/ [xxx a-na Sa-g]a-ra-tim*^{ki} *ú-ul i-i[r?-ru-bu]?* (ll. 28-30).

103 Finet, "Les autorités...", 14; Reviv, 169; Matthews, 144 y 156.

104 G. Dossin, "Benjaminites dans le textes de Mari", en *Mélanges syriens offertes à M. R. Dussaud* II (París 1939) 981-996. ^{I}*Ás-di-ta-ki-im ù šarrânu*^{meš} *ša Za-al-ma-qi-im-m[a(?)]* ^{awil}*su-gá-gu*^{meš} *ù* ^{awil}*šîbû [tum]*$^{me[š]}$ *[š]a Benê*^{meš}*-ia-mi-ni/ i-na bît* ^{d}*Sin* (= *EN-ZU*) *ša Ḫa-ar-ra-nim*^{ki} $^{[imêr]}$*ḫa-a-ri iq-tu-[ú-l]u* (ll. 10-11).

105 A. Finet, "Les autorités...", 13; Kupper VO 172 y PL 51; Thiel, *Soziale*, 28.

ga de la *sugāgūtum:* Iṣi-Sarē, Ya'imsi-El y Mut-Ramē(m)[106]. Ph. Talon, después de mostrar cómo los futuros *sugāgū* han sido elegidos en el seno del concejo de los Ancianos, se pregunta: "Il est néanmoins imposible de savoir avec certitude si le fait de faire partie des Anciens constituait una condition *sine qua non*"[107].

31. P. Amiet: "Syria" 37 (1960) 221

Se trata de una misiva importante para el tema, aún sin publicar, de la que Amiet comenta: "L'enveloppe de la tablette M 2 contient una lettre adressé par un certain Samiya et par les Anciens de la ville de Shubat-Enlil à un homme appelé Muḫaddûm, inconnu par ailleurs à Mari: on peut donc se dámander avec G. Dossin, si ce document n'aurait pas été intercepté et remis au palais de Mari auquel il n'était pas destiné, probablement à l'époque de Zimri-Lim"[108].

II. CONCLUSIONES

El análisis de las cartas de Mari nos permite hacer un juicio aproximado de la institución en ese reino del Eufrates medio. Los Ancianos y sus "concejos" desempeñaban funciones políticas tanto en las cabezas de provincia: Terqa (III 17; XIII 106), Sagarātum (Bottéro 311), como en pequeñas ciudades: Qā (II 75 y 95), Samānum (III 73), Kulḫitum (III 83), Ḫiwilat (IV 68), [...?] (IV 68), Tabalum (IX 241), Talḫayum (XIII 148), Dur-Yaḫdun-Lim (XIV 48), Raṣamā (XIV 104), Kurgiš (XIV 114), Šubat-Enlil (Amiet 221), e incluso en la capital (?) (X 162)[109]. En otras ocasiones se menciona

[106] J. Bottéro, *Lettres de la Salle 110 du Palais de Mari*: RA 52 (1958) 163-176. *I-si-sà-si-e/ Ia-im-si-Èl/ Mu-ut-ra-me-e/* ^{awil}*šībūt*^{meš} *Sa-ga-ra-tim*$^{k[i]}$/ *ša a-na su-ga-gu-tim il-li-k*[*u*]/ *kasap su-ga-gu-ti--šu-nu/ ìs!-ni-qú* (ll. 12-18). Cf. Ph. Talon, *La sugāgūtum à Mari*: RA 73 (1979) 143-151 y PL 54-68; V. T. Matthews, *On the "Raison d'être" of the sugāgum in Mari*: Or 46 (1977) 122-126. Los aspirantes al cargo eran elegidos por los "hombres libres" de la ciudad y confirmados tras entregar cierta cantidad (1 mina) en el palacio; parece excepcional que el cargo viniera impuesto desde Mari.

[107] Ph. Talon PL 57. Váanse las opiniones de Finet, "Les autorités...", 9-12 y VO 24; Bottéro, *art. cit.*, 166; Klengel, "Zu den...", 367, y el parecer de J. Luke, *Pastoralism*, 86-90.

[108] P. Amiet, *Notes sur le répertoire iconographique de Mari à l'époque du palais*, "Syria" 37 (1960) 221. En el sobre aparece escrito: *Sa-mi-ía/ mār/ Ha-ià-m*[*a-x*]/ *warad Ša-am-š*[*i-*^{d}*Addu*]. Cf. A. Parrot, *Mission Archéologique de Mari* II (París 1959) 212-215 (fig. 115).

[109] La documentación de Ebla contiene valiosos datos sobre la ubicación en la capital de una corporación de Ancianos, algunos siglos

la corporación de los Ancianos de una provincia (Sagarātum VI 12 y XIV 64) o de varias (XIV 65), de un país (Qaṭarā IV 29) o región (Yamḫad XIV 55) y no faltan los representantes de los grupos tribales nómadas o seminómadas: ḫaneos (III 65) y yaminitas (II 83; *Benj* 986a).

Los Ancianos de esos grupos y los de ciudades con régimen de vasallaje constituyen un poder firme ante la administración del reino: hablan en nombre de un rey de la Alta Mesopotamia (XIII 148); toman la iniciativa de ayudar a Ḫammu-rabi de Kurda (?) sin contar con Zimri-Lim (II 75); se niegan a cumplir una orden real (II 83) y sus asuntos son objeto de especial atención (II 95); se encaminan a Mari *motu proprio* para tratar con el rey (III 65) y establecen una alianza (XIII 148) o se coaligan a reyezuelos hostiles al rey (*Benj* 986a); junto con el *ḫazannum* tienen competencias jurídicas (III 73). En cambio, los de Terqa oran ante Dagán por el rey y sus tropas (II 17; XIII 117), los de Tizraḫ (localidad próxima a Mari) hacen un envío a palacio (VII 130) y los de la capital (?) son informados puntualmente de los presagios (X 162).

Sus atribuciones jurídicas son bien conocidas en el tiempo de la primera dinastía de Babilonia; en concreto XIII 106 presenta a los Ancianos tomando parte activa en la aplicación de los decretos

antes del período que tratamos: TM.75.G. 1953 r II 5) 1 *mi-at* 84 ma-na 18 gín DILMUN bar$_6$: kù III 1) níg-ba 2) ABxÁŠ.ABxÁŠ 3) *Ma-ri*^{ki} ... v. I 6) 50 lá-l ma-na TAR har$_6$: kù 7) níg-ba II 1) ABxÁŠ.ABxÁŠ 2) *Ma-ri*^{ki}; se trata de una lista de entregas, correspondiente al reinado de Iplul-Il, Nī-zi y Enna-Dagan, de los funcionarios e-gi$_4$ maškin ,los Ancianos y los reyes (según A. Archi, *I rapporti tra Ebla e Mari*: SEb IV (1981) 130-134). TM.75.G. 2592 r III 2) 10 ma-na TAR bar$_6$: kù 3) níg-ba 4) ABxÁŠ.ABxÁŠ 5) *Ma-rí*^{ki}; entrega hecha en el reinado de Nī-zi, si se acepta la identificación del lugal mencionado más abajo con ese rey de Mari. TM.75.G. 1299 r II 6) 3 ma-na ša-pi 5 gín DILMUN bar$_6$: kù III 1) níg-ba 2) ABxÁŠ.ABxÁŠ; posiblemente se trate de los Ancianos de Mari, por aparecer a continuación de la entrega del rey Nī-zi (véase la lectura e interpretación del texto por G. Pettinato en MEE 2, 16 y *Ebla* 75-100). TM.75.G. 1987 r I 4) 6 ma-na 5 II 1) ABxŠÁ. ABxŠÁ; Archi (art. cit. 138-139) piensa en los Ancianos y el rey (r I 3) de Mari. TM.75.G. 2225: el rey y los Ancianos de Mari hacen entrega de una elevada cantidad de oro y plata (r III 1-IV 3). TM.75.G. 1564 v IV 1) 9 ma-na TAR bar$_6$: kù 2) ABxÁŠ.ABxÁŠ 3) *Ma-ri*^{ki}. TM.75.G. 1233 v II 5) G[IBIL-z]*a-Il* 6) šu mu-DÚB 7) ABxÁŠ.ABxÁŠ 8) *Ma-ri*^{ki}. TM.75.G. 1559 y X 1) AN.ŠÈ.GÚ 28 ma-na 11 gín DILMUN bar$_6$: kù 2) ABxÁŠ.ABxÁŠ 3) *Ma-ri*^{ki} 4) *áš-du* 5) 4 mu; según Archi (pp. 154-155), los Ancianos de Mari consignan a los maškim del rey Enna-Dagan y a otros funcionarios (saš:ga) cierta cantidad de plata para alguna actividad en Ebla. TM.75.G. 1293 IV 7-V 4 (cf. A. Archi, *Considerazioni sul sistema ponderale di Ebla*: AnEb 1 (1980) 16-21 y MEE 2, 99-102). TM.75.G. 1271: envíos de Enna-Dagan, de uno de sus hermanos, de los Ancianos y de los funcionarios maškim-maškim (cf. MEE 2, 53-57). Para un examen más detenido de los textos remitimos al trabajo de A. Archi en el artículo ya citado, pp. 129-166.

reales de abrogación de deudas. Además, del "concejo de los Ancianos" sale quien aspira al cargo *sugāgūtum* (Bottéro 311). El gobernador los llama a la capital de provincia (III 83) o van a palacio requeridos (XIII 106) o no (XIV 114) por el rey, en compañía del gobernador (VI 12); remiten un envío a palacio (IX 241) o si su población se ha rebelado en favor de un rey, le presentan regalos como homenaje (IV 68). En su presencia el rey establece una alianza (XIII 148) o son obligados por el gobernador a pactar (II 16). Ayudan militarmente al gobernador en caso de invasión (XIII 117) y salen a negociar con el enemigo que cerca su ciudad (XIV 104).

Junto con los *sugāgū* y *laputtū* tienen el encargo de confeccionar las listas de los hombres disponibles en cada provincia (XIV 64 y 65) e incluso se reúnen los Ancianos de varias de ellas para la tarea (XIV 65). Son ellos quienes tienen fuerza moral para, en caso de invasión, ordenar a la población que se recluya en la ciudad (XIV 121) y no son raras las posturas contrarias a las disposiciones reales (II 83) así como las muestras de descontento por no estar informados (IV 29) e incluso la correspondencia a espaldas del rey (Amiet 225). Finalmente, además de "Anciano" y "testigo", *šībūtum* designa a los "veteranos", dispensados del servicio de armas (III 19; XIV 48 y 70) por la guardia de las ciudades en caso de movilización (XIV 70).

J. García Recio

grupo [illegible] de las "cuenta" este grupo sobre el cuerpo sacerdotal (Rodrigo 31). El gobernador los llama a la capital de provincia (III 69) o vienen a [illegible] ya requeridos (XIII 108) o no (XIV 114) por el rey en compañía del gobernador (VI 12); remiten un envío a palacio (IX 84) o si su población se ha rebelado en favor de un rey, le presentan regalos como homenaje (IV 68). En su presencia el rey establece sus alianzas (XIII 148) o son enviados por el gobernador a pactar (II 16). Ayudan militarmente al gobernador en caso de invasión (XIII 117) y salen a negociar con el enemigo que cerca su ciudad (XIV 104).

Junto con los sugāgū y laputtû tienen el encargo de confeccionar las listas de los hombres disponibles en cada provincia (XIV 64 y 65) e incluso se nombra los Ancianos de varias de ellas para la leva (XIV 66). Son ellos quienes tienen [illegible] para, en caso de rebelión, orientar a la población que se resiste en la ciudad (XIII 1[illegible]) y no son raras las posturas contrarias a las disposiciones reales (II 83) así como las muestras de descontento por no estar informados (IV 29) e incluso la correspondencia a espaldas del rey (Anbar 339). Finalmente, además de "Ancianos" y "[illegible]" [illegible] a los "[illegible]" [illegible] del servicio de armas (VI 19, XIV 49 y 70) por la muerte de los ciudadanos en caso de movilización (XIV 70).

III

TARGUM

D'EX 22,4 À IS 6,13
PAR LES TARGUMS

Dès 1958 la découverte par A. Díez Macho de Neofiti 1, témoin du Targum palestinien, permettait à G. Schelbert[1] de reprendre sur une base nouvelle l'étude de J. L. Teicher[2] d'un autre témoin, le ms Cambridge T.S. 20:135. La publication de *l'Exode* du Neofiti 1 par le même A. Díez Macho[3] va nous permettre de traiter d'Ex 22,4, non plus quant aux rapports entre Neofiti, Targum de Jonathan et tradition rabbinique, mais quant au sens de la racine hébraïque *b'r*. Avant de donner des soucis aux modernes[4], il apparaît qu'elle en a donné aux Targumistes.

Le TM a 3 fois la racine dans ce verset et le Neofiti traduit 3 fois par la racine *yqd*. Le piel hébreu *bi'er* est rendu par un aphel que l'on retrouve en 22,5 sous la forme *mwqd*. Le substantif *be'yrah* où l'on voit d'habitude un "animal" du gros bétail, est rendu par *yeqydt'*. Enfin le premier cas, un hiphil en hébreu, est rendu par *yyqd*[5]. Il s'agit toujours de feu.

Mais un premier correcteur (M I°) a remplacé ce *yyqd* par un *ypqr* qui paraît bien correspondre au *ybqr* du manuscrit de Cambridge; *b* et *p* alternent facilement pour le même verbe[6]. Malheu-

[1] G. Schelbert, *Exodus xxii, 4 im Palästinischen Targum.* VT 8, 1958, p. 253-263.

[2] J. L. Teicher, *A sixth Century Fragment of the Palestinan Targum;* VT I (1951) 125-9. Voir aussi J. S. Weinberg, *Talmud Studien I (Mehqarot. Talmud)* (Berlin 1937/8) 64 et P. Kahle, *Massoreten des Westens,* II (Stuttgart 1930) 1-13; M. Black: TLZ 82 (1957) col. 662-3; J. Heinemann: "Tarbiz" 38 (1969) 294-6.

[3] *Ms. Neophyti 1,* II, *Exodo* (Madrid-Barcelone 1970) in loco, pp. 140/1.

[4] H. Ringgren, art. *b'r* dans Theol. Wörterb. A. T. fasc. 6/7, I, 727-731 (Stuttgart 1977); H. Cazelles, *Le sens du verbe b'r en hébreu,* Sem. xxiii (Paris 1973) 5-10; W. Baumgartner, *Hebr. und Aram. Lexikon zum A.T.* I (Leyden 1967) 139s; H. Cazelles *Jesajas kallelse och kungarritualet:* SEA 39 (1974) *La vocation et les rites royaux. Homenaje a Juan Prado* (Madrid 1975) 89-108, sp. 103/4; J. B. Emerton, dans ed. J. B. Emerton & St. C. Reif, *Interpreting the Hebrew Bible, Essays in Honour of E.I.J. Rosenthal* (Cambridge 1982) *The Translation and Interpretation of Isaiah vi, 13,* pp. 85-118, sp p. 105.

[5] Sur cette lecture, confirmée par l'édition du Neofiti, voir G. Schelbert, *op. cit.,* p. 257.

[6] Cf. E. I. Kutscher, *Studies in Galilaean Aramaic:* "Tarbiz" xxi-xxii, à lire maintenant dans *Bar Ilan Studies* in *Near Eastern Languages and Culture,* p. 17, 1976; Schelbert, *op, cit.* p. 258. La Vg fait problème avec son *laeserit.*

reusement on hésite sur le sens du verbe (Kahle, "besuchen", Teicher, "die Rechte eines anderen missachten"; Jastrow, "brach lassen"; Dalman, "freigeben", Schelbert, "Säuberung durch Feuer"). Ceci n'a pas plu à un second correcteur (M 2°) qui propose cette fois-ci *lpy* qu'on peut lire *lby* avec le sens de *lhb* [7]. On revient donc au sens de "brûler".

Le Pseudo-Jonathan [8] est d'accord pour les *yqd* de 22,5. Il ne l'est point pour 22,4 où il a le *ypqr* du Ier correcteur pour le Ier cas, *be'yrah* comme l'hébreu pour le substantif et *wyykwl* pour son *bi'er*. Il semble comprendre qu'il s'agit pour l'animal de "brouter". C'est en ce sens qu'il est suivi (ou précédé) par la Septante, la Peshitta, la Mishna, la Tosephta, les deux Talmuds, par de nombreux exégètes contemporains [9] et la plupart des traductions modernes (BJ, TOB, La Sagrada Escritura, la Biblia Comentada, la RSV...). C'est le *kataboskèsai(è)* de la LXX. Il se retrouve chez Symmaque (*kataboskèsin*) [10] en Is 6,13 et Ps 79(80), 14, appelé peut-être par les contacts entre le v. 13 qui précède et Is 5,5. En Is 6,13 la LXX a *pronomèn*. Quel sens donner à ce terme? J. B. Emerton [11] a pensé à un sens proposé par Lidell-Scott: "foraging, provision of fodder". Mais ce sens de "fourrager, provision de nourriture" est un sens dérivé et très exceptionnel. En s'appuyant sur Is 4,4 et 5,5 R. R. Ottley avait traduit "consuming" [12]. Tous les emplois que nous trouvons dans la LXX favorisent même plutôt

[7] Ou *lbh*, voir G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräische Wörterbuch* 214b (Frankfurt a.M. 1922); M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi... Targumim* (New-York 1950) 688b. Cette racine comme traduisant Lév 6, 5 dans le Pseudo Jonathan; elle n'est pas retenue par Ginsburger (p. 181).

[8] Cf. l'édition de M. Ginsburger (Berlin 1903). Onqelos (cf. Sperber) a comme lui *be'yrah*, mais *(w)yykwl* pour les 2 verbes.

[9] H. Ringgren TWAT I, col. 730/1; Sh. Paul, *Studies on the Book of Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Leyden 1970) 88 et la note 4 (il s'appuie sur le code hittite); B. Childs, *The Book of Exodus* (Westminster 1974) 444 et 475. M. Noth hésite; de même maintenant H. Cazelles: Sem xxiii, p. 7. Baentsch et Hoffmann traduisent "brûler".

[10] F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta...* (Oxford 1875) II, 441, il ajoute et Al, alloi. Le terme n'apparaît pas dans Aquila, cf. J. Reider/N. Turner, *An Index to Aquila*, SVT 12 (Leyden 1966); E. Tov, *Some Corrections to Reider-Turner's Index to Aquila*, Textus 8 (1973) 164-174.

[11] *Op. cit.* p. 88. Sur la Septante d'Isaïe, I. L. Seeligman, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems* (Leyden 1948); H. Cazelles, *Texte massorétique et Septante en Is 2,1-5*, Mélanges Barthélemy (Fribourg (S) 1981) 51-9; *Quelques questions de critique textuelle, historique et littéraire en Is 4,2-6*: "Eretz Israel" 16 (Orlinski Vol.) (Jérusalem 1982), p. 17'-25'.

[12] *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus)*, I (Cambridge 1904) 84; II, *ibid* (1906) 36.

le sens de "dévastation" que de "brûler" traduisant les termes hébreux *bzz, šll* ou *ššh* (45 exemples du verbe, 45 du substantif).

Faut-il traduire par un transitif comme le fait Ottley? Dans son article, très remarquable du point de vue de l'histoire de l'exégèse, J. B. Emerton ne le pense pas. Il croit pouvoir s'appuyer sur le Targum pour donner à *leba'er* un sens passif, "be burnt". Il me semble qu'un examen philologique et historique plus poussé ne le permet pas. Certes il est regrettable que A. Díez Macho ne nous ait pas donné un Targum des Prophètes Postérieurs, comme il nous en a donné un des Prophètes Antérieurs [13], mais il est peu probable qu'une nouvelle publication change beaucoup l'état de la critique textuelle d'Is 6,13.

Les éditions de Stenning et de Sperber [14] ont toutes deux pour équivalent de *leba'er* l'araméen *ṣaraba'*, sans proposer aucune variante textuelle. C'est une forme d'infinitif pa'el dont G. Dalman cite plusieurs exemples [15] (en particulier Gen 18,29 dans Onqelos et le Yerushalmi). Dans le Targum même d'Isaïe Stenning nous en offre immédiatement deux exemples en 7,2 (*le'âgâḥâ'*, to make war against cf. 21,10) et en 7,15 (*weleqârâbâ'*, litt bring near). Le sens transitif est certain pour *ṣârâbâ'*: l'action porte sur quelqu'un ou quelque chose, non sur soi-même.

Quant au sens du verbe, nous retrouvons ici les incertitudes des Targumistes. Quand il s'agit de traduire le qal de *b'r* [16] (ce sont les cas retenus par J. B. Emerton), on peut à la rigueur admettre une certaine uniformité: 2 fois *b'r* (34,9 cf. Ex 3,2; 62,1), 2 cas de *nqp* (au hiphil 10,17; 30,27), 1 cas *šlt* (? 42,25), et enfin 3 fois *dlq* (1,31; 9,17; 30,33).

Mais quand il s'agit du piel, *ba'er*, le(s) Targumiste(s) du livre d'Isaïe sont beaucoup plus hésitants. Pour le Deutéro-Isaïe on re-

[13] *Targum to the Former Prophets, Codex N.Y. 229 from the Library of the Jewish Theological Seminary of America* (Jérusalem 1974). Je ne crois pas qu'il ait eu l'occasion d'étudier ce passage d'Isaïe cf. *A New Fragment of Isaiah with babylonian Pointing;* Textus I, 1960, p. 132-143; *Un nuevo Targum a los Profetas,* Es Bi 1956, pp. 287-295; voir aussi p. 198 les premiers versets d'Isaïe. Le *b'r* de TM Job 1,16 n'est pas dans l'important Targum de Job de la tradition sefardie. Voir A. Díez Macho dans ed. M. Carrez/J. Doré/P. Grelot, *De la Torah au Messie,* Mélanges Cazelles (Paris 1981) 545-556.

[14] J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah* (Oxford 1949) 23; A. Sperber, *The Bible in Aramaic* III. *The Latter Prophets according to Targum Jonathan* (Leyden 1962) 13.

[15] G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch,* 2ème ed. (Leipzig 1905) 332. Consulté, P. Grelot me confirme le sens transitif de *ṣârâbâ'*, infinitif pa'il.

[16] Il n'y a de cette racine en Isaïe ni pual (1 cas en Jér 36,22), ni hiphil (6 cas dans la Bible dont Ex 22,4). Le niphal est employé pour "faire la bête, être abruti" en fonction de *be'yr* (Is 19,11, 3 fois dans Jér.). Le hithpael est inusité quel que soit le sens de la racine.

trouve *dlq*, "brûler" (40,16 aphel; 44,15 id.) et *gry*, "allumer" (50,11). Mais dans les 4 cas de la Première partie d'Isaïe les traductions sont chaque fois différentes: *'ns*, faire violence en 3,14, *gemyr'*, décret (cf. Gen 18,21) en 4,4; *mybz*, piller en 5,5, et enfin notre *ṣârâbâ'* en 6,13, *ṣrb* veut-il dire "brûler"? C'est le seul exemple donné par Dalman et Jastrow. La racine araméenne a le sens de "lier, fortifier, (II Chr 34,10), réduction par la chaleur, tirer la peau, cicatriser". Le Targumiste aurait-il pensé à une guérison après brûlure? Il semble plutôt qu'il ait pensé à la racine hébraïque *ṣrb* dont le substantif correspond à une cicatrice après ulcère ou brûlure en Lév 13,23.28, à un feu "brûlant" en Pr 16,27 et dont le verbe signifie "brûler" en Ez 21,3 (niphal passif). Cette racine se retrouve en babylonien et en sud-arabique [17]. Nous devons toutefois tenir compte d'une autre possibilité qui nous éloignerait du sens de "brûler" ou de "détruire". Toutes ces langues, même l'araméen [18] des Targums et l'araméen d'Empire, connaissent un *ṣrp*, qui veut dire "purifier" et pas toujours par le feu. Nous avons vu plus haut les hésitations de l'araméen entre *b* et *p*. Il peut y avoir eu ici contamination. Comme dans le TM d'Isaïe en 4,4 il est question d'une purification des filles de Sion par une *ruaḥ* de *ba'er* [19], nous retrouverions le sens proposé par Seierstad [20] de restauration d'une pâture. Il repousse le sens de "brûler" pour *ba'er;* les objections d'Emerton me paraissent fondées.

Serrons de près le sens de ce piel *ba'er* et surtout *leba'er*. Nous en avons 7 cas sur les 39 que l'on peut compter de ce piel dans la Bible hébraïque. Les plus intéressants pour notre sujet sont Néh 10,35 (le bois qu'on apporte à brûler sur l'autel); II Chr 4,30; 13,11 (les lampes qui doivent "brûler", donc "briller") dans le Temple; mais plus encore ceux où *leba'er* est précédé du verbe *hayah:* Num 24,22; Is 44,15; 5,5 et 6,13. Emerton a été frappé par l' "ana-

[17] Je dois cette observation à M. E. Puech, cf. J. C. Biella, *A Dictionary of Old South Arabic* (Harvard 1982) 428. Il s'agirait d'un sacrifice d'encens. Mais *srf* concerne aussi l'encens et l'argent purifié (*ibid.*, 430). On a de même en babylonien un *ṣarbu* au sens incertain (von Soden AhW 1085b) et un *ṣarpu*, purifier, et souvent par le feu (id. 106 6a).

[18] C'est le sens de l'araméen dans le Targum d'Isaïe en 48, 10 et 53, 10, cf. J. B. van Zijl, *A Concordance to the Targum of Isaiah* (SBL Missoula 1979) et J. Hoftijzer-C. Jean, DISO, p. 847. Y aurait-il là aussi l'alternance b/p?

[19] Sur les éléments complexes de ce verset, cf. H. Cazelles, *Quelques questions de critiques textuelle, historique et littéraire en Is 4,2-6:* "Eretz Israel" 16. H. Orlinsky Volume (Jérusalem 1982) 22'-23', et ses rapports avec la seconde édition du Mémorial (le Denkschrift étudié en particulier par Wildberger dans son *Kommentar* et H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josia Zeit* (Neukirchen 1977).

[20] P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1946) 107s.

logie[21] entre ces deux derniers textes comme je l'avais moi-même été[22].

Ici encore il faut bien voir les ressemblances et les différences. La LXX traduit *leba'er* par *diarpagé,* une notion de pillage et de butin, (cf. son parallèle *pronomèn* en 10,2, ici *katapatèma*). Ces termes paraissent avoir tous deux un sens passif, le résultat de l'action[23] de piller et de piétiner. Mais ce n'est pas la position du Targum qui, avec *mybz* et *deyaš* a des formes transitives. Le Targum écarte l'idée de brûler au profit de celle de piller. *mybz* se retrouve en 8,1.3; 10,6 (héb *šll*), 33,1 (*šdd* héb), 21,10; 32,14 (sans correspondant en héb). C'ost une forme transitive, infinitif ou participe actif[24] comme *deyaš* (Stenning: trampling). Toutes deux correspondent à des formes transitives en hébreu: faire du butin (8,1.3; 10,6; 33,1), action de piétiner[25] généralement métaphorique.

Le sujet *wehayah* n'est donc pas la vigne, *kerem.* Il nous faut prendre ce *wehayah* au sens impersonnel: "il y aura...". On sait combien est fréquent dans le livre d'Isaïe ce sens impersonnel (2,2; 3,24; 4,3; 5,12; 7,18.21.22,23; 8,8.14...). La syntaxe d'Is 44,15 nous oblige à une conclusion semblable puisque le sujet de l'action *ba'er,* introduite par *wehayah,* a dû être indiqué par un *le'adam.*

Le fait même que la sentence d'Is 5,5 comporte dans la principale deux infinitifs nous conduit à comprendre ce verset comme une sentence gnomique, un proverbe que cite le prophète et nous traduirons:

Ecarter sa protection, il y aura du brûler (ou détruire)
Faire brèche dans sa clôture, il y aura piétinement.

Cela convient également à Num 24,22 que nous traduirions maintenant en fonction de l'imperfectif:

Car s'il advient de détruire[26] Qaïn...".

Notons déjà que, dans cette péricope d'Is 5,1-7a, l'Israël menacé est l'Israël du Nord puisque YHWH prend à témoin l'habitant de

[21] *Op. cit.,* pp. 104s.
[22] *Op. cit.,* Sem. xxii, 9.
[23] Abel, *Grammaire du Grec Biblique S* 26b. katapatèma (en BS pas A) est distinct du katapatèsis de IV R 13, 7. Sur les équivalents en hébreu, cf. C. L. Dos Santos, *An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint* (Jérusalem, sans date) p. 29.
[24] G. Dalman, *Grammatik...* p. 283.
[25] Par l'exceptionnel dagesh de *siyyem* (le piel de *sym* est inusité) en 10,6, précédant *mrms* l'hébreu semble avoir voulu signaler cette nuance: "piétinement" et non "chose piétinée".
[26] On ne discutera pas ici ce verset difficile. On peut légitimement penser au sens des impératifs deutéronomiques *bi'arta* (13,6 17,3..., cf. J. L'Hour, *Une législation criminelle dans le Deutéronome,* Bi, 44, 1963, p. 1-28). C'est ce sens de "détruire" (sans allusion à du feu), d' "éliminer" auquel se réfère le Targum. Il convient bien au TM Is 5,5. Reste à savoir s'il n'y a pas autre chose en 6,13.

Jérusalem et l'homme de Juda du forfait d'Israël. Cette péricope appartient au "Mémorial" (Denkschrift)[27] rédigé à la Ière personne par Isaïe; il semble que ce soit avec 7b que commence l'édition postérieure[28] où Isaïe fustige également les fautes de Juda.

En 6,13, les données sont différentes, quoique connexes. Au lieu du *wehâyâh* impersonnel et stéréotypé nous avons un féminin, *wehayetah* comme en 9,4; 11,10.16; 13,19; 17,1.9; 19,17; 28,4... où le sujet est toujours bien déterminé; le vêtement pour le feu, la *menuḥah* de la racine de Jessé... De plus ce *wehâyetâh* est précédé d'un *wešâbâh*, également au féminin. Avec Emerton il faut admettre que c'est un auxiliaire. Mais quel est son sens? Comme dans ce même Mémorial, en 6,10 (de même en 21,12) Isaïe, pas plus que les autres auteurs bibliques, n'utilisent cet auxiliaire pour une nouvelle action, mais pour le retour à un état précédent, bien rendu en français par le "re" préfixe: redétruire, rebrûler.

La locution *wešâbâh wehâyetâh lḙba'er* est en effet précédée ici d'une proposition nominale qui indique un état et non une action. Nous n'avons pas le droit de traduire le *'ôd* de cette proposition (*we'ôd bh 'asiriyyah*) par "à son tour" ou par "though", ni d'ajouter un "si". D'après l'usage de ce *'ôd* en 2,4; 5,4; 10,20.25.32; 29,17, il s'agit de ce qui continue à être. Le suffixe de *bh* au féminin se réfère à *'azubah*[29] l'état dévasté d'une terre "abandonnée" et il y a encore en elle un "dixième" malgré l'abandon.

Cette *'asiriyyah* convient fort bien à Juda (cf I Reg 11,31). A l'époque du Mémorial Israël existe encore, séparé de Juda et en guerre contre lui. Samarie, alliée à Damas veut changer la dynastie pour mettre le fils de Tabéel à la place d'Achaz (7,6). Le problème d'Isaïe de 734 à 729, 3ème année d'Osée d'Israël et accession d'Ezéchias sur le trône, c'est celui de l'élection de la dynastie davidique[30] d'où les mentions de la mort d'Ozias en 6,1, de la naissance/avènement de l'enfant sur le trône et la royauté de David (9,6),

[27] Sur les problèmes du Mémorial, cf. H. Cazelles, EPHE 5ème section 87 (1978/9) 209-215; 88 (1979/80) 225-230.

[28] Elle peut dater soit des années qui ont suivi l'invasion de Sennachérib quand Isaïe s'est éloigné de la politique d'Ezéchias, soit de l'époque de Josias (H. Barth), soit d'une rédaction exilique (comparer le passage en prose Is 7,1-3 et Is 36,2 cf. II Reg 18,17). Mais il peut y avoir eu insertion d'oracles isaïens avant l'insertion des passages en prose.

[29] Ce terme se réfère en effet à la dévastation d'une terre qu'abandonnent ses habitants, Is 7,16; 10,14; 17,2.9.

[30] Sur les problèmes politiques de l'époque, mettant en cause le salut du peuple, voir H. Cazelles, *Problèmes de la guerre syro-éphraïmite;* "Eretz Israel" 14, Ginsberg Vol. (Jérusalem 1978) 70'-78'; *Le nom de Shear-Yashub concerne-t-il tout Israel ou seulement le royaume du Nord?* Proceedings of the 8th Congress of Jewish Studies, A (Jérusalem 1982) 47-50.

en passant par les oracles sur le fils de Tabéel, les eaux de Siloé où Salomon avait été oint (8,6), les signes que sont pour la dynastie Isaïe et la naissance de ses fils (8,18), sans discuter ici le *qrn ben šemen* (cf. I Reg 1,39), l'Emmanuel et la Almah. Les circonstances politiques obligent Isaïe à opposer Israël à Juda (9,20) et à voir dans le nom de son premier-né Shear Yashub, le signe du retour vers El Gibbor d'un reste d'Israël (10,20-23) [31].

Certes ce n'est pas le dernier mot du prophète; son Mémorial sera complété par d'autres oracles et des récits en prose comme 7,1-3, 8,1-4. Le chapitre I qui sert d'introduction à une édition de ses oracles n'a plus rien de dynastique. Déjà dans le Mémorial, tout en gardant foi dans l'élection dynastique, il se défie des dynastes, comme d'ailleurs des habitants de Jérusalem. La maison de David (7,13) "fatigue" YHWH; la population se réjouit des perspectives d'un changement de dynastie (8,6) et va consulter des nécromants au lieu de YHWH en Sion (8,18). De même qu'Osée reproche aux chefs de Juda de déplacer les bornes au détriment de son frère (Os 5,10), Isaïe n'apprécie pas ce qui en Juda veut brûler ou détruire son voisin.

Je suis tout à fait d'accord avec Emerton que cet oracle présage un désastre. Mais il y a autre chose dans le "dixième". Il y a YHWH dans son sanctuaire de Sion (8,14.18), pierre d'achoppement pour les deux maisons d'Israël, un seul peuple de YHWH mais deux maisons. Je ne vois pas comment on peut éviter d'interpréter Is 6,13 et son *leba'er* sans se référer à 10,17 où la lumière d'Israël devient un feu, son Saint "une flamme qui brûle et consume ses ronces et épines en un seul jour". Il ne s'agit pas de passer "abruptly" d'une image de feu à une image de tronc abattu. Il y a là un ensemble fort cohérent sur les symboles liturgiques de la perpétuité dynastique [32] malgré les défaillances des rois.

a) Il n'y a pas que II Sam 18,18 qui montre dans *maṣṣebet* un symbole de descendance; on a le terme également en Gen 35,20 (naissance de Benjamin) et aussi 35,14 puisqu'après le départ de Bethel où la descendance était promise (28,12-14), il y a eu la naissance de 11 fils (plus Dinah) avant le retour en ce même Bethel.

b) La traduction "où il y a *maṣṣebet*" en 6,13 convient parfaitement (*ašr bm* ou *bh*) [33] si l'on se représente le pilier (ou stèle)

[31] Pour Isaïe il y a deux maisons d'Israël pour un seul peuple de YHWH qu'il appelle parfois aussi Israël, Is 8,12-14.

[32] Il me paraît de plus en plus probable que le *zéra' qôdeš* (6, 13) où *qôdeš* répond en incluso au *qâdôš* du v. 1 n'est pas le peuple déclaré impur, *ṭâmè*, et critique en 8,12.19 au v. 5 mais la dynastie davidique, L'expression a pu être réinterprétée à l'exil, cf. Is 53,10.

[33] Sur le problème de lecture voir aussi J. Sawyer, *The Qumran Reading of Isaiah 6,13;* ASTI 3 (1964) 111-3. J. B. Emerton, *op. cit.*, p. 101.

sous la forme du pilier Djed du rituel dynastique égyptien, c'est à dire comme un tronc ébranché. C'est en "eux" (les deux arbres) que se trouve ce tronc ébranché quand on en a abattu la frondaison et la floraison. Le "où" du français correspond au *in* et non au *at* de l'anglais.

c) Il ne convient pas en effet de traduire *bešalleket* par "abattre" comme j'avais cru devoir le faire avec beaucoup d'autres. "Abattre" un arbre en faisant tomber le tronc se dit *krt* en Dt 19,5 et *gd*ʿ en Is 10,33b. Is 10,33a fait allusion à l'ébranchement de l'arbre et, en Job 15,33, c'est précisément la racine *šlk* qui est employée pour faire tomber les branches ou la frondaison (RSV: *to cast off*, avec parallèle: *to shake off*). Ce *šlk* au hiphil, rare dans le livre d'Isaïe (14,19; 34,3; 38,17) est traduit en anglais par "to cast off" et non par "to fell". Ici encore l'araméen du Targum est très instructif: *dibemittar tryphwn,* que Stenning traduit "to be dried up when their leaves fall" (p. 22). Je ne traduirais donc plus par "abattus" mais par "ébranchés" et propose pour le verset: "comme le chêne et le térébinthe où il est une *maṣṣebet* quand ils sont ébranchés"; d'autant plus que l'autre traduction que j'avais suggérée, sans pour autant la retenir ("qui ont une *maṣṣebet*"), pouvait faire croire à un distingué scholar que je supposais un *lahem* absent du texte.

Je terminerai en remerciant A. Díez Macho et J. B. Emerton d'avoir été l'occasion de cette nouvelle étude. Puisse notre jubilaire avoir enrichisse encore notre connaissance des Targums!

Henri Cazelles

NOAH: גבר צדיק *OR* גבר זכי*

It is a distinct pleasure to present the following reflections in honour of Alejandro Díez Macho who has contributed so richly to targumic studies. In many ways his contribution is immeasurable and only the long list of students whom he has taught can indicate the extent of his influence in a tangible form. His writings have challenged all of us and inspired us to greater and better endeavour in targumic things.

The idea that Noah was "righteous in this generation" is attested in the Noah story in Genesis in two places, Genesis 6:9 [1] and 7:1 [2]. Nowhere in the MT is Noah called זכי, "pure". When the targumic witnesses of Genesis 6-9 are examined two important factors are to be noted. First, TO and PsJ of Genesis 6:9 and 7:1 describe Noah as being "pure" (זכי) and second, there are two additional passages in the targumic witnesses (which are not direct translations of the MT) where Noah is described as being צדיק ("righteous").

The four key passages can be laid out comparatively as follows:

(1) *Gen 6:9*

MT:	בדרתיו				תמים	צדיק	איש	נח
TO:	בדרוהי				שלים	זכי	גבר	נח
PsJ:	בדרוהי	הוה	טבין	בעובדין	שלים	זכאי	גבר	נח
Neof:	בדרוי	הוה	טביא	בעובדין	שלם	צדיק	גבר	נח

* The following abbreviations are to be noted: Ant = St J. Thackery, *Josepus IV: Jewish Antiquities Books I-III* (1930); MT = *Biblia Hebraica Stuttgartensia;* Midrash Rabbah = H. Freedman and M. Simon, *Midrash Rabbah,* vol. I (1939); Neof = A. Díez Macho, *Neophyti I. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana,* vol. I (1968); PsJ = E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (1984); TduP = R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque,* vol. I (1978); I Q Gen = The Genesis Apocryphon from Cave I at Qumran; XI Q Tg Job = The Job Targum from Cave XI at Qumran; TO = Targum Onkelos: A. Sperber, *The Bible in Aramaic,* vol. I (1959).

1 נח איש צדיק תמים בדרתיו

2 כי אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה

(2) *Gen 7:1*

MT:	היה	בדור	לפני	צדיק	ראיתי	אתך	כי
TO:	הדין	בדרא	קדמי	זכי	חזיתי	יתך	ארי
PsJ:	הדין	בדרא	קדמי	זכאיי	חמית	יתך	ארום
Neof:	הדין	בדרה	קדמי	צדיק	חמית	יתך	ארום
GC"E":	הדין	בדרה	קודמיי	צדיק	חמית	יתך	ארום

(3) *Gen 6:8*

MT:		חן	מצא						ונח
TO:		רחמין	אשכח						ונח
PsJ:		חינא	אשכח		צדיקא	דהוה			ונח
Neof:	וחסד	חן	אשכח	בדרה	צדיק	הוה	דלא	על	ונח
Ngl:				בדרה ההוא					
FgT(PV):	וחסד	חן	אשכח	בדריה	צדיק	דהוה		על	ונח

(4) *Gen 9:20*

MT:	האדמה				איש		נח	ויחל
TO:	בארעא	פלח			גבר		נח	ושרי
PsJ:	בארעא	פלח			גבר	למיהוי	נח	ושרי
Neof:	בארעא	למפלח		צדיקא	גבר		נח	ושרי
Ngl:		פלח	למהוי					
Fgt(P):			למהוי	צדיקא	גבר		נח	ושרי
Fgt(V):			למיהוי	צדיקא	גברא		נח	ושרי
CG"E":	בארעא	פלח	למהוי	צדיקה	גברה		נח	ושרי

The following Table summarizes the distribution of צדיק and זכי in the four targumic passages outlined above.

	6:9	7:1	6:8	9:20
MT:	צדיק	צדיק	-	-
TO:	זכי	זכי	-	-
PsJ:	זכאי	זכאיי	צדיק	-
Neof:	צדיק	צדיק	צדיק	צדיק
FgT(PV):	-	-	צדיק	צדיק
CG"E":	-	צדיק	-	צדיק

It is clear from the preceding Table that there are two opinions about Noah's character: he is a גבר צדיק or a גבר זכי. This is reflected, in the first instance, in the way in which TO, PsJ, and Neof translate the two biblical passages where the MT calles Noah צדיק. Secondy, it is also clear from the Table what the distribution of the two views is. Had it not been for Neof one could have con-

cluded that the biblical צדיק was being translated/interpreted in these passages (6:9 and 7:1) as זכי i.e. that the biblical view of Noah's "righteousness" was understood by the Targumists as "purity". The three complete Targums (TO, PsJ, Neof), therefore, reflect the dichotomy which exists for the nature of Noah's character. However, the examination of the other two passages (6:8 and 9:20) where there is a reference to Noah's character, even though it is not found in the MT, indicates the extent of the understanding by the Targumists that Noah was really a גבר צדיק . Thirdly, the Table shows that in PsJ there is an awareness of Noah as a צדיק because in 6:8 PsJ introduces צדיק even though it is not in the MT and is not in line with PsJ's translation in 6:9 and 7:1. Fourthly, TO is the only one of the targumic witnesses which identifies Noah as זכי exclusively.

The way in which TO, PsJ, and Neof translated צדיק in the rest of the Pentateuch shows that the predominating translation for צדיק is זכי . The only exception is Neof's use of צדיק in 6:9 and 7:1 of the Noah story. There is also evidence from Qumran. In *XI Q Tg Job* the Hebrew צדיק is translated by זכי in relevant passages referring to Job[3].

Because, both from the pattern of translation demonstrated in the rest of the Pentateuch and from the Qumran evidence, the normal translation of biblical צדיק in the targums would seem to be זכי the question must be asked why then was צדיק dominant in the Noah story. In fact, as noted above in the summary Table, it is only TO which identified Noah as a זכי exclusively. It seems that this ambivalence indicates a deliberate way of understanding Noah.

Despite this evidence from the Pentateuch and Qumran that זכי is a legitimate way of translating the biblical צדיק, to answer the question posed in the preceding paragraph there is little difficulty in understanding why Noah could be called a גבר צדיק because he is so labelled in the MT. On the other hand, the fact that TO and PsJ, in the two biblical passages where one would expect equivalent translation chosen to label Noah a גבר זכי raises the basic questions of where and why such a tradition would arise.

J. P. Lewis (1968) has made a study of the Jewish and Christian interpretations of the Noah Story. J. C. Vanderkam (1980) has

[3] XI Q Tg Job 20.[4] (Job 32:1); 26.[1] (Job 35:7); 34.4 (Job 40:8).

also dealt with Noah's righteousness. However, neither has asked the question raised by the targumic evidence noted above[4].

When one turns to examine other ancient witnesses to Noah there is extensive support for describing Noah as גבר צדיק. It would be logical to assume that the description in antiquity is based on the biblical position. Beginning with Ezekiel 14:14,20 Noah is linked with Danel and Job as being able to save only "their own lives by their righteousness". The Septuagint translates the biblical צדיק by *díkaios* in 6:9 and 7:1[5]. In the Septuagint there is no expansion in 6:8 and 9:20. *I Q Gen Apoc.* 6:2[6] should have been a strong witness but unfortunately the text breaks off at the critical point[7].

The witnesses of *Wisdom, Sirach,* and the New Testament all recognize Noah as *díkaios*[8]. In *Wisdom* 10:4 Noah is called "the righteous one" and in 14:7 Noah is described in the terms of "blessed is the wood whereby comes 'rigtheousness'"[9]. It is the same in *Sirach* 44:17-18, "Noah the righteous was found blameless". In the New Testament in 2 Peter 2:4-5 is found "Noah, preacher of righteousness" and in Hebrews 11:7 we read "by faith Noah...made good his own claim to the rigtheousness which comes of faith"[10]. *Jubilees* 10:17[11] also describes Noah's character as being "righteous": "Noah excelled... because of the righteousness, wherein he was perfect". As noted above[12] Noah was the only righteous one in his generation. In the texts examined to this point there has been no evidence for the tradition that Noah was a זכי as presented in TO an PsJ.

[4] J. C. Vanderkam, "The Righteousness of Noah", in *Ideal Figures in Ancient Judaism*, edit., G. W. E. Nickelsburg and J. J. Collins (1980) 13-27; J. P. Lewis, *A study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (1968) fails (pg. 92-100) to note all the variants which exist on this matter of Noah's character and also he makes no use of Neof which is so important for gaining a perspective on the problem; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (1969) does not deal with Noah as a גבר צדיק or a גבר זכי in the relevant passages.

[5] E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament; díkaios* is a translation of Hebrw צדיק.

[6] I do not understand Le Déaut's reservation "si celui qui parle est bien Noé" (TduP, I 117 n. 7) when the text actually reads אנה נח גבר.

[7] However, it is fortunate that the broken text preserved at least גבר.

[8] Also *Enoch* 67:1; *Anti.* 3.2 sec 75; 2 *Esdr* 3.1; 2 *Enoch* 35:1 [B].

[9] τον δίκαιον; δι' οὗ γίνεται δικαιουσύνη.

[10] Νῶε δικαιοσύνης; και τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης.

[11] R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis* (1902).

[12] See note 4 and Vanderkam's article.

In Rabbinic literature the rabbis of the first and second centuries C.E. stressed Noah's "righteousness"[13]. However, the Rabbis of the third and fourth centuries discussed Noah's character as *not* being a צדיק,[14] an interpretation which seems to depend on four factors: (1) the biblical phrase "in his generation/in this generation" (6:9, 7:1); (2) covenantal implications; (3) the fact that Noah became a farmer; (4) the concept of being saved by God's Grace. Each of these will be dealt with in turn.

The first concern reflects emphasis on the phrase "in this generation" and the fact, compared to Noah, "all acted corruptly in the Generation of the Flood" (Midrash Rabbah 30:8 (228-229)). Already in the prooimion of Midrash Rabbah 30:1 (233), the phrase in Proverbs 10:25 "but the righteous is an everlasting foundation" is identified as referring to Noah. Also, Rabbi Judah and Rabbi Nehemiah who are Third Generation Tannaim[15] argued about the nature of Noah's character in his generation as compared with what it would have been had he lived in another generation. In Midrash Rabbah 30:9 (237-238) Rabbi Judah claimed that

> "only in his generation was he (Noah) a righteous man (by comparison); had he flourished in the generation of Moses or Samuel, he would not have been called righteous; in the street of the totally blind, the one-eyed man is called clear-sighted, and the infant is called a scholar".

Rabbi Nehemiah replied

> "If he was rigtheous even in his generation (despite its corruption), how much more so (had he lived) in the age of Moses...".

Midrash Rabbah 30:7 (235) says "wherever 'a man' (איש Genesis 6:9) occurs, it indicates a rigtheous man who warned (his generation)".

In Midrash Rabbah 32:2-3 (250) the prooimion on Genesis 17:1 deals with the question of "righteousness" and argues that God's invitation to Noah to enter the ark is because God is concerned for the righteous not the wicked[16] and that Noah's leaving the ark (Genesis 8:15) is as a righteous person leaving prison.

[13] B. D. Chilton, *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (1983) 154 n. 15.

[14] Lewis, *op. cit.* 133 describes Noah's righteousness as "limited righteousness".

[15] H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (1945) 115; (130-160 C.E.).

[16] First Generation Palestinian Amoraim (220-250 C.E.) such as

Hence Noah's "righteousness" was significant for the Rabbis [17].

The second concern which the rabbis discussed had to do with the matter of convenant. Noah in Genesis 6:9 and 7:1 had not yet made a convenant with God [18]. That took place in Genesis 8:20-21 when Noah, acting in a priestly fashion, rebuilt Adam's disused altar and made a sacrifice, pleasing to God [19]. In turn, God made a convenant with Noah and his sons. *Jubilees* 6:1ff, based on Genesis 8:20-22, also contains the same kind of argument.

The third concern which the rabbis had, is expressed in Midrash Rabbah 36:3 (290) on Genesis 9:20. Rabbi Berekiah (a Fifth Generation Palestinian Amoraim) [20] argued

> "Moses was more beloved than Noah. Noah, after having been called 'a righteous man' (Genesis 6:9), is called 'a man of the ground' (Genesis 9:20); but Moses, after having been called 'an Egyptian man' (Exodus 11:9), was then called 'the man of God' (Deuteronomy 33:1)...".

It would appear that this tradition interpreted איש האדמה (Genesis 9:20) in a contemptuous sense.

The fourth concern which the Rabbis expressed related to whether Noah in his own right was saved, or was saved by God's Grace (6:8) [21]. In Midrash Rabbah 29:3 (320) R. Simon believed that God did not find Grace in Noah "because he was not actually righteous save by contrast with his contemporaires" [22]. On the other hand, R. Hanina b. Papa argued that Noah had less than an excess of merit [23] and R. Abba b. Kahana said that although God repented

R. Hiyya and R. Hoshaia; but in *Midrash Rabbah* 32:2 (250) the opinion of R. Judah and R. Eleazar (90-120 C.E.) are cited by later rabbis quoting Psalm 11:7 "For the Lord is righteous... the upright shall see His face" as referring to Noah because of Genesis 7:1.

17 In the light of the preceding, Le Déaut's remarks (TduP, I 117 n. 7) on Genesis 6:8 are confusing: "La tradition rabbinique est plutôt réticente lorsqu'il s'agit de donner à Noé le titre de 'juste' (צדיק)".

18 P. Winter, "Lc 2:49 and Targum Yerushalmi": ZNTW 45 (1954) 145-179; espec. 166-167 observes that a צדיק is connected with the concept of the covenant: "to be a צדיק required in the first place to know the law, in the second place to observe it, in the third to love observing it... As God made his covenant... only after the Flood... however pure of heart he (Noah) was by disposition, he would not have been righteous in the technical sense".

19 PsJ, Genesis 8:20.

20 Strack, *op. cit.*, 131; (340-390 C.E.).

21 L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, vol. III (1968) 479; Lewis, *op. cit.* 134 R. Simon and R. Hanina b. Papa, Third Generation Palestinian Amoraim (280-310 C.E.), as the sources for this view.

22 *Midrash Rabbah*, vol. I 230 n. 7.

23 *Midrash Rabbah* 26:6 (217) "Even Noah who was left of them

of having created "them and Noah" (Genesis 6:7-8)[24] Noah was left because only he found Grace in God's eyes[25]. Althoung Noah was saved he could not save the whole generation as noted in the third concern above.

In these examples there is no specific identification of Noah as a גבר זכי only that he is possibly not a גבר צדיק by any standard other than that in his own generation.

Finally, the Targum to Isaiah 65:8[26] (where in the MT there is a reference to wine which is in a cluster and should not be destroyed so God's servants will not be destroyed) introduces a reference to Noah as זכי:

כמא דאשתכח נח זכי בדרא דמופנא
... כין אעביד בדיל עבדי צדיקיא

Just as (כמא) Noah is found "pure" in the Generation of the Flood God will not destroy him and will establish the world from him, so (כין) God will act on behalf of his righteous servants and not destroy all of them. Hebrew צדיק is translated in thirteen passages in the Targum of Isaiah by זכי but, at the same times צדיק renders Hebrew צדיק in some fifty-six instances[27]. In the light of these facts it is also important to notice that, in the Targum of Isaiah on 41:2, Abraham is called "the chosen of righteousness", אברהם בחיר צדקא:

MT: Who stirred up one from the east whom victory meets at every step?

Tg: Who brought *Abraham* quickly from the east even *the chosen of rigtheousness* in truth?

It should also be noted that *Wisdom* 10:5 refers to Abraham as "one rigtheous man" and Wisdom "kept him blameless in the sight of God".

was left not because he merited it but because the Holy One, blessed be He, foresaw that Moses was destined to descend from him...".

[24] *Midrash Rabbah* 28:8 (229), R. Abbah b. Kahana observed that one should read the Hebrew text "for it repenteth me that I have made them and Noah" i.e. he disregarded the punctuation (*Midrash Rabbah* 229 n. 6).

[25] *Midrash Rabbah*, vol. I 29:1 (230) both Third Generation Palestinian Amorain (280-310 C.E.).

[26] J. F. Stenning, *The Targum of Isaiah* (1949).

[27] J B. van Zijl, *A Concordance to the Targum of Isaiah* (1979) 52; 158-159.

The question of why TO and PsJ, and especially TO, should have designated Noah as a זכי must still be answered. The two explanations which can be posited are textual and theological.

From a textual aspect the fact that PsJ failed to supress the plus in 6:8 provides an opportunity to see the stages in textual reduction which resulted finally in the form the text assumed in TO where there is no plus in 6:8 and Noah in called a זכי. One could have concluded that PsJ agreed with TO (if it were not for the plus in 6:8) and that, therefore, there were two parallel traditions about Noah's character. However, the plus in PsJ which identified Noah as a צדיק turns out to be exactily the way his character is described in the majority of the targumic witnesses. The stages of textual reduction can be explained thusly: (1) *Neof*, "Noah, because there was no (other) righteous one in his generation, found favour"; (2) *Fgt*(*P,V*), "Noah, because he was righteous in his generation, found favour"; (3) *PsJ*, "Noah, who was righteous, found favour"; and finally, (4) *TO*, "Noah found favour" without any explanation. In the history of targumic textual transmission TO, as the official Targum of the Pentateuch, came as close as possible to being a literal translation of the Hebrew text[28]. Hence no plus in 6:8. Now, Genesis 6:9 and 7:1 are the only biblical passages which describe Noah's character. Once TO had decided for theological reasons (which will be discussed below) that Noah was a גבר זכי the targumist needed only correct those passages directly connected with the biblical text. PsJ simply normalized in terms of TO in the biblical passages but left the plus in 6:8.

From a theological aspect there are two possible explanations. Firstly, as noted above, Noah could not be called a צדיק before there was a covenant to which he could be "righteous"[29]. So, then, how should Noah be characterized? He was "pure" enough in his generation to be saved from the flood. Also in Genesis 8:20-22 he acted as a priest offering up pleasing sacrifices of clean animals and birds. And so, he was a גבר זכי.

Secondly, the New Testament text of 2 Peter 2:4-5 and Hebrews 11:7 presented Noah as "a righteous man" and as "a preacher of righteousness" in his generation and thereby a saviour. Vanderkam[30] in his admirable study of the Palestinian Jewish Literature of the intertestamental period concludes that for the various wri-

[28] See such studies as G. Vermes, "The Targumic Version in Gen IV. 3-16", *Annual of the Leeds University Oriental Society*, vol. IV (1965) 13-53.

[29] See note 18.

[30] See note 4.

ters whose writings he analyzed "Noah has become, not simply a moral paradigm, but an eschatological model"[31]. By contrast the Saviour for Judaism in the first and second centuries C.E. was Abraham. Chilton[32], in his study of the Isaiah Targum, argues that through Abraham the people were restored and that "Abraham is such a paradigmatic figure that God's act on behalf of his seed can be called 'benefits of Abraham' (Tg, 29:23b)... and that God declared 'to Abraham your father what was about to come' (Tg, 43:12a)".

ERNEST G. CLARKE

[31] Vanderkam, *op. cit.* 27.
[32] Chilton, *op. cit.* 46-48.

[illegible]

plus in 6:9 and that, therefore, there were two parallel traditions about Noah's character. However, the plus in PsJ which identifies Noah as a צדיק turns out to be exactly the way his character is described in the majority of the targumic witnesses. The stages of textual redaction can be explained thusly: (1) Nfi, "Noah, because there was no (other) righteous one in his generation, found favour"; (2) FgtsP,V, "Noah, because he was righteous in his generation, found favour"; (3) PsJ, "Noah, who was righteous, found favour"; and finally, (4) TO, "Noah found favour" without any explanation. In the history of targumic textual transmission TO as the official Targum of the Pentateuch, came as close as possible to being a literal translation of the Hebrew text. Hence no plus in 6:8. Now, Genesis 6:9 and 7:1 are the only biblical passages which describe Noah's character. Once TO had decided for theological reasons (which will be discussed below) that Noah was a צדיק תם, the targumist omitted any material in passages directly connected with the biblical text. PsJ simply harmonized in terms of TO in the broken passages but left the plus in 6:8.

From a theological aspect there are two possible explanations. Firstly, as noted above, Noah could not be called a צדיק before there was a covenant to which he could be "righteous". So then how should Noah be characterized? He was "pure" enough in his generation to be saved from the flood. Also in Genesis 8:20-21 he acted as a priest offering up pleasing sacrifices of clean animals and birds. And so, he was a צדיק תם.

Secondly, the New Testament text of 2 Peter 2:4-5 and Hebrews 11:7 presented Noah as "a righteous man" and as "a preacher of righteousness" in his generation and thereby a saviour. Nickelsburg in his admirable study of the Palestinian Jewish Literature of the intertestamental period concludes that for the various writ-

See such studies as G. Vermes "The Targumic Versions of Gen IV 3-16", Annual of the Leeds University Oriental Society, vol. IV (1963) [illegible].

See note 18.

See note 4.

GRECISMOS Y LATINISMOS EN EL TARGUM PALESTINO

NEOFITI 1

1. *Plurilingüismo en la época tardía bíblica*

1.1. La confluencia lingüística en el libro de Daniel.

El libro bíblico de Daniel es un caso singular de lenguas en contacto; probablemente no exista otro libro bíblico donde se detecte una confluencia lingüística de mayor abanico: a su protagonista Daniel y a sus compañeros se les imponen nombres caldeos [1] y reciben una educación en esa lengua [2]; ya desde antiguo ha llamado la atención el cambio de lenguas en dicho libro [3], y particularmente su arameo que ha conocido excelentes estudios [4] además de las gramáticas abundantes de que goza.

Hay quien piensa, como F. Zimmermann [5] que el arameo fue la única lengua original de todo el libro. Las interferencias lingüísti-

[1] K. Kohler, "Die chald. Namen Daniel und seiner drei Freunde": ZA 4 (1889) 46-51.

[2] R. Meister, Zur Erlernung des chaldäischen am Hofe Nebukadnezars", en: *Oesterr. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl.* 90 (1953) 3-4.

[3] A. Merx, *Cur in libro Danielis juxta Hebraeam Aramaea adhibita sit dialectus?*, Diss. Jena (Halle 1865); H. Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel* (Berna 1902); H. H. Rowley, *The Bilingual Problem of Daniel*: ZAW 50 (1932) 256-268.

[4] W. Baumgarner, *Das Aramäische im Buche Daniel*: ZAW 45 (1927) 81-133; G. R. Driver, *The Aramaic of the Book of Daniel*: JBL 45 (1926) 110-119; Idem, *The Aramaic Language*: JBL 45 (1926) 323ss; A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel,* VII (Leipzig 1914) 126-155; H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel* (Nueva York 1948); Idem, en JBL 68 (1949) 402-407 (responde a Rowley); K. A. Kitchen, "The Aramaic of Daniel", en *Notes on some Problems in the Book of Daniel* (Londres 1965) 31-79; H. H. Rowley, *Early Aramaic Dialects and the Book of Daniel*: JRAS (1933) 777-805; Idem, en JBL 68 (1949) 173-177 (recensión de Ginsberg, *Studies Daniel;* Idem, en JBL 69 (1950) 201-203 (responde a Ginsberg); J. A. Montgomery, *The Book of Daniel* (ICC 1927) 15-20; F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschung* (Leiden 1939) 60-71; C. C. Torrey, "Notes on the Aramaic Part of Daniel", *Connecticut Academy of Arts and Sciences Transactions* 15 (1909) 241-282; R. D. Wilson, "The Aramaic of Daniel", en *Biblical and Theological Studies,* by the Members of the Faculty of Princeton, Theological Seminary, 1912, pp. 261-306.

[5] F. Zimmermann, *The Aramaic Original of Daniel 8-12*: JBL 57

cas de diferentes hablas ha sido tomada como exponente importante de datación[6]; esta variedad lexicográfica aparece claramente en el libro de Daniel, donde se distinguen, según M. Ellenbogen[7], unos 20 vocablos arameos o hebreos que han sido tomados en préstamo del acadio; entre ellos: *'pdn* ("palacio": 11,45), *gdbr* ("tesoro": 3,2), *dtbr* ("juez": 3,2), *hdm* ("miembro, parte": 3,5; 3,29), *hmwnk'* ("collar": 5,7.16), *rz* ("secreto": 2,18), *zn* ("especie, suerte": 3,5.7.10.15), *nbršt'* ("lámpara": 5,5), *prtmym* ("nobles": 1,3)[8], *pt bg* ("ración alimentaria": 15), *ptgm*[9], etc.

Además del persa, el acadio presta al libro de Dn unos 21 vocablos según el cómputo de K. A. Kitchen[10]; estos préstamos acadios se hicieron posteriormente comunes en la literatura targúmica, p.h. *pḥr* ("alfarero": 2,41), *byrh* ("castillo, fortaleza, ciudad fortificada": 8,2); *sgn* ("gobernador, prefecto": 3,2), *mn'* ("mina": 5,25. 26). También H. H. Rowley[11] ha puesto de relieve que algunos préstamos lingüísticos del acadio, que se constatan en Dn, no vuelven a reaparecer en los Targumim, p.e. *Pḥh* ("gobernador": 3,2.3, etc.), *'šp* ("mago, exorcista": 1,20; 2,2,10, etc.), *ḥšḥ* ("necesidad": 3,16), *krblh* ("sombrero": 3,21),*šgl* ("mujer": 5,23). El flujo del arameo al acadio y del acadio al arameo se verificó durante seis o siete siglos (desde el s. XII a.C.) en que los arameos comenzaron a penetrar desde Babilonia por toda la región media del Eufrates[11].

También aparecen los términos griegos en Dn: *swmpnyh* (gr. *simfônia*: 3,5), *psntryn* (gr. *psaltêrion*: 3.5.10.15), *qytrws* (gr. *kízaris*: 3,5).

La existencia de términos acádicos en Dn no es exclusiva del ámbito aramaico, pues se encuentra la influencia acadia también en los documentos arameos de Elefantina[12]. La persistencia de la

(1938) 255-272; Idem, *Some Verses in Daniel in the Light of a Translation Hypothesis*: JBL 58 (1939) 349ss; Idem, *Biblical Books Translated from the Aramaic* (Nueva York 1975).

[6] Cf. A. Hurwitz, *The Chronological Significance of Aramaisms in Biblical Hebrew*: IEJ 18 (1968) 234-240.

[7] M. Ellenbogen, *Foreing Words in the Old Testament, their Origin and Etymology* (Londres 1962): estudia todos estos términos.

[8] R. Lemosín Martal, *El libro de Ester y el Irán Antiguo*. Estudio filológico-derásico de vocablos arameoelamitas persas; Bibliotheca Hispana Biblica, vol. 10 (Madrid 1983) 173-176.

[9] R. Lemosín Martal, *op. cit.*, p. 176-178.

[10] K. A. Kitchen, "The Aramaic of Daniel", en *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (Londres 1965) 31-79.

[11] W. Von Soden, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neuund spätbabylonischen Texten*: "Orientalia" 35 (1966) 1-20; 37 (1966) 261-271.

[12] Cf. A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923); E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri.* New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at

influencia acadia sobre el arameo se constata también en las inscripciones nabateas y palmirenas, así como en los Targumim, y esto lo ha probado H. H. Rowley para la época persa, así como para épocas posteriores (griega y romana); el elemento acadio en el arameo es una constante, debido al prolongado contacto que tuvieron ambas lenguas.

No obstante el elemento griego en el ámbito lexicográfico de Dn es más sintomático: para S. R. Driver significaba que el libro de Dn tuvo que ser compuesto posteriormente a la conquista de Asia por Alejandro Magno, y cuando el griego había adquirido notable expansión: lo mismo concluye H. H. Rowley, quien piensa que el libro de Dn fue compuesto en el período griego, durante las luchas de los judíos contra Antíoco Epífanes.

Después de los descubrimientos de Qumrán hay nuevos elementos para situar el arameo de Dn (arameo bíblico, *Reichsaramäisch*); la lengua de Qumrán —su arameo—, especialmente el del Génesis apócrifo, serviría de puente entre el arameo bíblico de Dn y el del resto de los Targumim palestinos [13].

1.2. El impacto del griego y del latín en el arameo.

S. Lieberman [14] trazó un cuadro bastante completo de los contactos que el griego tuvo en Palestina con el arameo, dentro del ámbito judío; y dentro del ámbito cristiano fue analizado por J. N. Sevenster [15]. Singularmente el arameo galilaico sufrió una mayor presión por parte del griego, más aún que en Judea [16].

El influjo latino ha sido menos estudiado, especialmente por lo que se refiere al semítico (en concreto el arameo); sí que existen trabajos donde se investiga el influjo durante la época romana [17]

Elephantine (Yale 1953; Oxford 1969); G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1957).

13 Cf. E. Y. Kutscher, "The Language of the Genesis Apochryphon, A Preliminary Study", en: *Scripta Hierosolymitana,* vol. IV (Jerusalén 1958) 6; A. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I:* "Biblica et Orientalia", 18 (Roma 1966) 18s.

14 S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (Nueva York 1942).

15 J. N. Sevenster, *Do You Know Greek?* How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?, NovTSupl 19 (Leiden 1968).

16 E. Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic,* edit. M. Sokoloff (Bar Ilan 1976) 62, 64, 66, 91-96.

17 L. Lafoscade, "Influence du latin sur le grec", en: J. Psichari, *Etudes de philologie néogrecque,* Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes 92 (París 1892) 83-158; E. García Domingo, *Latinismos en la Koiné* (en los documentos epigráficos desde el 212 a.J. hasta el 14 d.J.C.). *Gramática y léxico griego-latino, latino-griego* (Burgos 1979) 845 págs. (tesis doctoral en la Universidad).

del latín en el griego, y la situación de conflictividad que vivieron las lenguas en los primeros siglos cristianos [18].

A su vez el arameo influyó en buena medida en el griego, como lo demuestran los escritos neotestamentarios, donde leemos muchos términos arameos: *Akeldama* (*ḥaqel dema'*: Hch 1,19), *Bethesda* (*bety ḥesda'*: Jn 5,12), *Bethsaida* (*bety ṣayda'*: Mt 11,21), *effatha* (*'etpetaḥ*: Mc 7,34), *Eli, Eli lemá sabajtháni* (*eli, 'eli, lemá šebaqtani*: Mt 27,46; Mc 15,34), *gabbatha* (*gabbeta'*: Jn 19,13), *Golgotha* (*gulgulta'*: Mt 27,33; Mc 15,22), *hosanna* (*hôšiʿâh-na', hôšʿa-nâ'*: Mc 11,9; Jn 12,13), *Kephas* (*kêpha*: Jn 1,42), *korbân* (*qorbân*: Mc 7,11), *mammon* (*mammôna'*: Mt 6,24), *Maranatha* (*marana' ta'*: I Cor 16,22), *Martha* (*marta'*: Lc 10,38), *Mesías* (*mešiḥa'*: Jn 1,41), *Pasja* (*pasḥa'*: Mc 14,12), *pharisaíoi* (*perîšaya'*: Mt 3,7), *raká* (*rêqa'*: Mt 5,22), *síkera* (*šikera'*: Lc 1,15), *Tabithá* (*ṯebîta'*: Hch 9,36), *Talitha quomi* (*ṭelîta' qûmi*: Mc 5,41) [19].

Esta selección de términos obedece solamente al criterio semántico y lexicográfico, porque el impacto sintáctico es mucho mayor que el puramente semántico en todo el NT.

1.3. Grecismos y latinismos en el Targum.

Es un tema estudiado repetidamente, con las amplias bases que puso S. Krauss [20]; estas bases han sido revisadas por D. Sperber [21]. También M. Jastrow procuró detectar el mayor número posible de estos grecismos-latinismos a través de toda la literatura targúmica [22].

Recientemente se han vuelto a analizar dichos grecismos-latinismos en libros singulares, y sistemáticamente se han ofrecido listas de todos los vocablos griegos y latinos que se han detectado en los libros concretos; p.e., M. L. Klein [23] señala para el Targum Fragmentario (mss. de París 110 y Vaticano 440) la cifra de 183 grecismos (que se reducen en realidad a 108 términos comunes) y

18 R. J. Bonner, *The Conflict of Languages in the Roman World*: "The Classical Journal" 25 (129/30) 579-592.

19 Han sido reunidas, y con abundante bibliografía, por J. J. Koopmans, *Aramäische Chrestomathie. Ausgewählte* Texte (Inschriften, Ostraka und Papyri bis zum 3. Jahrhundert n. Chr; Leiden 1962) vol. III, pp. 209-212.

20 S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnworter im Talmud, Midrasch und Targum*, I-II (Berlín 1899; reimpr. Hildesheim 1964).

21 D. Sperber ,*Greek and Latin Words in Rabbinic Literature*: "Bar-Ilan Annual" 14-15 (1977) 9-60.

22 M. Jastrow, *A Dictionary ot the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vols. I-II (Nueva York 1950).

23 M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch*. According to their Extant Sources, vol. I: Text, Indices and Introductory Essays (Roma 1980) 252-260.

3 latinismos; además de 43 grecismos en topónimos y gentilicios y 2 latinismos en los mismos topónimos-gentilicios.

B. Grossfeld [24] ha identificado en los TgIEst 38 grecismos diferentes, pero en realidad son muchos más, porque los vocablos se reiteran a veces muy a menudo, p.e., *'wklws* (12 veces), *'ndrṭ* (6 veces), *pyṭq'* (8 veces), *plṭryn* (10 veces), por lo que hay que afirmar que en definitiva se encuentran 99 grecismos en TgIEst, y no señala ningún latinismo.

El que esto escribe ha analizado los grecismos-latinismos que se incluyen en el TgSal de Alfonso de Zamora [25]: según las diversas ediciones textuales comparadas sinópticamente, aparecen 38 grecismos y 6 latinismos.

Asimismo hemos analizado los términos extranjeros en el TgJob [26] y hemos identificado 101 entre grecismos y latinismos, de los cuales 32 son latinismos, el resto grecismos; pero hay que tener en cuenta que algunos pueden ser comunes; además figuran 3 vocablos del pehlevi, 7 del persa, 3 del siriaco, 3 del acadio y 3 del castellano.

1.4. Nuestra lista de grecismos-latinismos en el Neofiti.

Hemos procurado recoger el mayor número posible de vocablos extranjeros (griegos-latinos), y los repetimos allí donde se encuentran repetidos. Algunos de ellos aparecen con relativa frecuencia, p.e., *nómos, palátion, praitórion, ójlos, dôron, paragôdion, stolê, táxis*, etc.

Las transliteraciones pueden ser muy variadas en el arameo, aun cuando se refieran siempre al mismo término griego, p.e., *táxis*, que puede aparecer como *ṭqsyh, ṭksyh*, o *ṭqs* y *ṭks* (cf. Nm 1,52; 2,3.10, etc.). También el *Alef* puede intercambiarse con el *Waw*, p.e., *w'ylwwt* y *wwylwwt* para expresar *bêlon* (Nm 3,26), lo cual indica que las transliteraciones han sido hechas con un criterio de fonética popular e insegura.

24 B. Grossfeld, *Concordance of the First Targum to the Book of Esther*, Society of Biblical Literature, Aramaic Studies 5 (Chico California 1984) 172-174.

25 L. Díez Merino, *Targum de Salmos*. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora, Bibliotheca Hispana Biblica, vol. 6 (Madrid 1982) 56s; se comparan los grecismos-latinismos en el TgSal según las diferentes ediciones: Alfonso de Zamora, Biblia Rabínica, Lagarde, Poliglota de Amberes, Poliglota de Walton, y su correspondiente vocablo latín-griego.

26 L. Díez Merino, *Targum de Job*. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamora, Bibliotheca Hispana Biblica, vol. 8 (Madrid 1984).

No siempre se puede determinar el proceso u ósmosis, si ha sido desde el griego-latín al arameo, o bien del arameo al griego-latín, p.e., ¿procede *sêmeion* de *symh* (cf. Nm 16,38; 17,25, etc.), o bien es al revés? Lo mismo se puede decir de otros términos: *'zwb* de *'yssôpos, 'wyr* de *aêr;* en otras ocasiones se puede presumir el movimiento de ósmosis, p.e., en el caso de *mammon* (usado en griego, y en arameo).

No siempre se adopta una transliteración constante, aún en la misma fuente (p. e., N, NI, NM, etc.): en Nm 21,18 transcribe *swnhdryn* el término griego *synédrion,* pero en Nm 25,4 está *snhdryn* en la misma fuente N. A veces hay confusión de *m* con *n,* p.e., el mismo término griego *pandokeion,* mientras que N Nm 33,7 lo transcribe *pwmdqy,* en N Nm 33,8 está *pwndqy;* sin embargo, hay una tendencia prácticamente constante en N a transcribir *táxis* con *tksy,* mientras que NM lo transcribe por *tqsy.*

Existe una expresión que puede revestir importancia particular, enfocándola desde el NT, es *bbnwy dqyrys* (N Dt 32,1); es el caso en que aparece en el Neofiti el término griego Kyrios.

A continuación transcribimos todos los casos de grecismos-latinismos que hemos individuado en Neofiti (N, NI, NM); somos conscientes de que existirán más; singularmente delicados son los topónimos, que han atraído repetidamente la atención de los investigadores [27], y que nosotros hemos preterido en algunas ocasiones, por ser tan evidentes.

Ofrecemos una lista que incluye cinco datos: el libro bíblico del Pentateuco (siguiendo rigurosamente el orden de caps. y vv.), la transcripción que hace el Neofiti (tal como se encuentra, aunque sea con prefijos o afijos), la transcripción del correspondiente vocablo griego, el correspondiente vocablo latino y la fuente de la que ha sido tomado (N, NI, NM); en algunas ocasiones transcribimos simultáneamente el griego y el latín.

[27] A. Díez Macho, *Neophyti* 1. Targum Palestinense, I (Madrid-Barcelona 1968) 72"-73"; M. McNamara, *Targum and Testaments,* A light on the New Testament (Dublin 1972) 190-205; R. Cortés preparó una tesis doctoral, dirigida por A. Díez Macho en la Univ. de Barcelona (todavía no publicada), dedicada a la geografía del Neofiti.

2. *Grecismos y latinismos en el Neofiti*

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
1,27	וזוגיה	ζεῦγος/ζυγόν		N
2,18	זוג	ζυγόν		N
3,7	איסטלוון	στολή	stola	N
4,3	דורון	δωρόν		N.
4,10	דאוכלוסין	ὄχλος		N
5,2	וזוגיה	ζυγόν		NM
9,23	אסטליתה	στολή	stola	N
10,2.3.4.	אפרכיותהון	ἐπαρχία		N (10,6.7:NM)
10,2	אפריקי		Africa	N
10,2	וגרמניה		Germania	N
10,2	ומדי		Media	N
10,2	ומקדניא		Macedonia	N
10,2	וביתניא		Bitinia	N
10,2	ומוסיא		Misia	N, NM
10,2	ואסייא		Asia	NM
10,2	ותרקא		Tracia	N
10,3	אסיה		Asia	N
10,3	וברבריא		Barbaria	N
10,4	אלס	Ἑλλάς		N
10,4	וטרסס	Ταρσας		N
10,4	ואיטליא		Italia	N
10,4	ודרדניא		Dardania	N
10,5	נסי	νῆσος		N
10,5	ערביא		Arabia	NM
10,6	והינדקאי		Hindi	NM
10,6	דמוורייטינוס		Mauritania	NM
10,10	ונציבין		Nisibis	N
10,10	וקטיססי		Ctesifon	N
10,11	פלטיותא	πλατεῖα		N, NM

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
10,13	לודיא		Loudaei	N
leg.	לוויקאי	λιβυκοι		NM
10,13	מרטינאי		Mauritani	NM
10,13	פיפוליטאי	πεντάπολις		NM
10,18	אנטוכיא	'Αντιοχεια		N, NM
11,3	דפונטוס	Πόντος		NM
12,15	לפלטירין	πραιτώριον		N
	לפלטין		Palatium	NM
14,23	דסנדלי	σάνδαλον		NM
15,1	תר(יס)	θυρεός		N
15,17	סאבסלין	συφέλλιον		N
	ספסלין	συμφέλλιον		NM, NI
15,18	מנילוס		Nylos	N
19,1	בנימוס	νόμος		N
19,1	בפילי	πύλη		NM
19,2	בפלטירות	παλάτιον		NM
19,31	כנימוס	νόμος		NM
21,33	טימי	τιμή		NM
22,9	נפרכס	φρίξις		NM
22,14	אנקי	'ανάγκη		NM
23,7	בנימוס	νόμος		N
23,16	פרקמטיא	πραγματεῖα		N
23,16	פתר		patera	NM
24,10	דיתיקא	διαθήκη		N
24,10	אפותיקא	'αποθήκη		NM
24,52	כנימוס	νόμος		N
24,53	ודורון	δῶρον		N
24,59	פדגוגתא	παιδάγωγος		NM
24,60	אוכלוסין	ὄχλος		NM
25,3	ואמופרין	'εμποροι		N
leg.	ואמפורין			

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
25,6	דורון	δῶρον		N, NM
25,16	ובקסטרוותהון		castra	NM
25,25	כלן	χλαῖνα		N
25,27	ליסטיס	ληστής		NM
28,12	דאיקונין	εἰκών/ἰκόνιον		N
28,17	הדיוט	ἰδιώτης		N, NM
28,45	כוליתיה	χολή		NM
29,1	דסרקה		sarraceni	N
29,1	אספקלטריה		spiculator	N
31,29	ואוכלוסין	ὄχλος		N
32,7	פולמרכין	πολέμαρχος		N
	leg. פולמוסין	πόλεμος		NI
32,14	דורון	δῶρον		N
32,16	ולוודקין	λυδικοι		N
32,19	דורון	δῶρον		N
32,21	בדורון	δῶρον		N
32,22	דורון	δῶρον		N
33,3	בנימוס	νόμος		N
33,10	דורון	δῶρον		N
33,19	מרגליין	μαργαρίτης		N
34,12	פרן	φέρνη()		N
35,4	בלוטה	βάλανος		N
35,8	דבלוט	βάλανος		N
35,9	וזוגיה	ζυγόν		N
37,3	פרגוד	παραγώδης		N
37,10	בנימוס	νόμος		N
37,23	פרגודא	παραγώδης		N
37,25	דסרקנין		Sarraceni	N
37,25	דסרקעין		Sarraceni	N

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
37,25	לסרקעין		Sarraceni	N
37,31	פרגודא	παραγώδιον		N
37,31	פרגודה	παραγώδιον		N
37,32	פרגודה	παραγώδιον		N
37,33	פרגודא	παραγώδιον		N
37,36	ספקליטוריה		Spiculator	N
38,19	ערבוניה	ἀρραβών		N
38,20	ערבוניה	ἀρραβών		N
38,25	לאנינקי	ἀνάγκη		N
38,25	מפרסייה	παρρησία		N
38,25	פרגודא	παραγώδιον		N
38,25	פרגודה	παραγώδιον		N
39,1	אספקלטריה		Spiculator	N
39,1	דסרקיי		Sarraceni	N
39,4	אפיטרופוס	ἐπίτροπος		N
39,5	אפיטרופוס	ἐπίτροπος		N
40,3	אספקליטיריה		Spiculator	N
	אספקךיטריי		Spiculator	N
40,4	אספקלטוריה		Spiculator	N
40,12	פיליתי	φιάλη		NM
40,16	קקבטין	ἀκκούβιτον		N
	leg. אקקובטון	ἀκκούβιτον	Accubitum	NM
40,20	גניסיא	γένεσις		N
41,10	אספקלטוריא		Spiculator	N
41,11	אספקלטורייה		Spiculator	N
41,34	אפיטרופין	ἐπίτροπος		N
41,40	אפיטרופוס	ἐπίτροπος		N
41,42	מניכא	μανιάκης		N
41,42	מקלסין	καλῶς		N

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
41,44	זונה	ζωνή		N
42,6	כנימוס	νόμος		N
43,9	ערב	ἀρραβών		N
43,11	דורון	δῶρον		N
43,11	דבוטנין	Βατανία		N
43,15	דורון	δῶρον		N
43,16	אפיטרופוס	ἐπίτροπος		N
43,16	לפלטרין	πραιτώριον		N
43,16	לפלטורין	πραιτώριον		N
43,17	לפלטורין	πραιτώριον		N
43,18	לפלטורין	πραιτώριον		N
43,19	פלטורין	πραιτώριον		N
43,23	סימן	σημεῖον		N
43,24	לפלטורין	πραιτώριον		N
43,25	דורון	δῶρον		N
43,26	דורון	δῶρον		N
43,26	לפלטורין	πραιτώριον		N
43,26	בנימוס	νόμος		N
43,28	ואודו	ᾠδή		N
43,30	לקיטונא	κοιτών		N
44,1	אפיטרופוס	ἐπίτροπος		N
44,2	כלידא	χάλις	calix	N
44,4	אפיטרופוס	ἐπίτροπος		N
44,12	כלידא	χάλις	calix	N
44,14	לפלטורין	πραιτώριον		N
	לפלטין	παλάτιον	Palatium	NM
44,14	כנימוס	νόμος		N
44,16	כלידא	χάλις	Calix	N
44,17	כלידא	χάλις	Calix	N
44,18	סייפי	ξίφος		N, NM
	תייקא	τέκα		

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
44,18	תיקא	τέκα		N, NM
44,18	לתיקה	τέκα		N
44,19	פלטין	παλάτιον	Palatium	N (bis)
45,1	ואכרז	κῆρυξ		N
45,2	בפלטורין	πραιτώριον		N
45,8	לפטרון	πάτρων	Patronus	NM
45,16	בפלטורין	πραιτώριον		N
45,16	בפלטין	παλάτιον	Palatium	NM
45,22	אסטוליי	στολή	Stola	N
45,22	ואסטולי	στολή	Stola	NM
45,23	כדורון	δῶρον		N
45,23	דורון	δῶρον		NM
46,6	ממוניהון	μαμμόν		N
46,29	וטכס	τάξις		N
47,10	דנילוס		Nylus	NM
47,11	פילוסין	πηλούσιον		N
47,11	דיפלוסין	πηλούσιον		NM
47,14	לפלטורין	πραιτώριον		N
47,14	בפלטין	παλάτιον	Palatium	NM
47,21	אכסניא	ξένος		N
47,21	אכסניי	ξένος		NM
47,26	לסימן	σημεῖον		N
47,31	ואודי	ᾠδή		N, NM
48,12	כנימוס	νόμος		NM
48,18	בסנהדרין	συνέδριον		NM
48,22	בנימוס	νόμος		NM
49,8	יודוך	ᾠδή		N
49,19	מטכסין	τάξις		N
49,19	ומטכסין	τάξις		NM, NI

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Gen				
49,21	אוניתא	ὠνή		N
49,21	מפלטורין	πραιτώριον		N
49,22	מקלסין	καλῶς		N
49,22	קטלין		Catena.	N
49,22	מעוכין	μανιάκης		
	מניכין	μανιάκης		N
49,23	בפלטורין	πραιτώριον		N
50,1	מרגליין	μαργαρίτης		N
50,1	בכינוריהון		Cithara	N
50,7	אפיטרופוי	ἐπίτροπος		N
50,26	בגלוסקומא	γλωσσόκομον		NM
Ex				
3,4	סנדלך	σάνδαλον		NM
8,5	סימן	σημέῖον		N
12,42	רומא	Ῥώμη	Roma	N
14,5	אקטוריך	ἄκτωρ		NM
14,6	וטכס	τάξις		N
14,7	פולימרכין	πολέμαρχος		NM
14,24	נפטה	νάφθα		N
14,25	רידוותיה		Rheda	N
14,25	דמולוותה	μοῦλα		N
14,25	למולוותא	μοῦλα		NM
15,25	הארדופבג	ῥοδοδάπνη		NM
15,27	סנהדרין	συνέδριον		N
15,25	דארדופני	ῥοδοδάπνη		N
16,5	בדיפל(ון)	διπλός		NM
16,13	פיסיוניוון	φασιανός ὄρνις		NM
19,21	אוכלוסין	ὄχλος		N

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Ex				
20,2	למפדין	λαμπάς		N
22,6	בדיפלא	διπλός		NM
22,8	בדיפלא	διπλός		NM
22,15	מפרנה	φερνή		N
24,10	אפיפודן	ὑποπόδιον		N
	אפיפַנדֵין	ὑποπόδιον		NM
24,10	דסנפריגון	σαπφείρινον		N
25,29	פילוותה	φιάλη		N
25,39	קנטר			N
	קינטר		Centenarium	NM
26,32	ואנקלוותיהון	ἀγκολή		NM
27,4	קנקל	κιγκλίς		N
27,5	קנקלה	κιγκλίς		NM
27,10.12	ואנקלוות	ἀγκολή		NM
27,17	ואנקלוותיהון	ἀγκολή		NM
27,14.15	ויילון	βῆλον		N
28,18	כדכדילה	χαλκηδών		N
28,18	וספרינה	σαπφείρινον		N
28,18	וסיפ(רינה)	σαπφείρινον		N
28,19	וברולין	βηρύλλιον		N
28,19	וזמרגדין	σμαράγδιον		N
28,20	כרום	χρῶμα		N
28,20	ובדלחא	βδέλλιον	Bedellium	N
28,20	ומרגליתה	μαργαρίτης		N
28,28	וטכיסו	τάξις		NM
28,32	גרדייי	γέρδιος		N
28,42	אברקסין	βράκαι	Braccae	NM;
29,8	כתון	χιτών		N
30,28	בסיס	βάσις	Basis	N
30,32	הדיוט	ἰδιώτης		N
30,34	וחלבנה		Galbanum	N
	וחלבנייה			

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Ex				
31,9	בסיס	βάσις		N
31,13.17	סימן	σημεῖον		N
32,5	ואכרז	κηρύζω		N
32,18	מקלסין	καλῶς		N
34,33	סדדר	σουδάριον	Sudarium	N
35,33	ובגלפות	γλύφω		NM
36,36	ואנקלוותהון	ἀγκολή		NM
36,38	אונקלוותון	ἀγκολή		NM
37,24	קנטר		Centenarium	NI
	קנטינר		Centenarium	NM
38,10	ואנקלוות	ἀγκολή		NM
38,4	קנקל	κιγκλίς		N
38,4	קנקלה	κάγκελλον		N
38,4	לקנקילה	κάγκελλον		N
38,8	בסיס	βάσις		N
38,12	ואנקלוות	ἀγκολή		NM
38,14	ווילון	βῆλον		N
38,17	ואנקלוות	ἀγκολή		NM
38,19	ואנקלוותהון	ἀγκολή		NM
38,24.27	קינטרין		Centenarium	NM (38,29)
38,28	אונקלוון	ἀγκολή		N
38,28	ווילון	βῆλον		NM
39,11	כדכדינה	χαλκηδών		N
39,11	וספרינה	σαπφείρων		N
39,12	וירולין	βηρύλλιον		N
39,12	זמרגדין	σμάραγδος		N
39,12	ווילונין	βῆλον		NM
39,21	וטכיסן	τάξις		NM
39,25	זוגין	ζεῦγος		N
39,27	גרדיי`	γέρδιος		N
39,28	אברקסין	βράκαι	Braccae	NM

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Ex				
39,27	כתונה	χιτών		N
40,13	בסיסיה	βάσις		N)
40,14	כתנוון	χιτών		N)
Levítico				
6,3	ואברקסין	βράκαι		NM
8,11	בסיס	βάσις		N
10,5	בכתנותהון	χιτών		N
11,20	כרוז	κῆρυξ		NM
11,30	וסרמנד(רא)	σαλαμάνδρα		NM
14,53	יטיניוס	ἕτοιμος		
	leg. יטימוס	ἕτοιμος		NM
18,3	ובנימוסיהון	νόμος		N
19,9	אומנה	ὄγμος		N
19,14	אכסנייה	ξένος		NM (bis)
19,26	סנהדרין	συνέδριον		N
19,26	קומי	κόμη		NM
20,23	בנימוסי	νόμος		N
21,20	ננס	νᾶνος		N
21,20	נניס	νᾶνος		NM
22,27	אננקי	ἀνάγκη		N
25,31	פרוולייה	περιβόλαιον		NM
25,39	כנימוסי	νόμος		N
26,30	במסיכון	βωμός		N
Números				
1,52	טקסיה	τάξις		N
	טכ(סיה)	τάξις		N
2,2	טכסיה	τάξις		N
2,3	טכס	τάξις		N
2,10	טקס	τάξις		N

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Num				
2,17	לטכסיהון	τάξις		N, NM
2,18	טכס	τάξις		N
2,25	טכס	τάξις		NM
2,31	לטכסיהון	τάξις		N
2,34	לטכסיהון	τάξις		N, NM
3,10	תטכס	τάξις		N
3,26	ואילוות	βῆλον		N
	ווילוות	βῆλον		NM
4,7	פיאלוותה	φιάλη		N
4,7	פיילוותה	φιάλη		NM
5,17	טבלה	τάβλα		NM
7,3	מזווגן	ζυγόν		N
7,13	פיילי	φιάλη		N, NM
7,13	פייליתא	φιάλη		N
7,13	פילה	φιάλη		N
7,19	פיילי	φιάλη		N(cf 7,13.25.43.49.55.61.67.73.79)
8,4	בסיס	βάσις		N
10,14	טכס	τάξις		N(cf 10,18.22.25)
11,7	בדולחה	βδέλλιον		N
11,12	פידגוגה	παιδάγωγος		N
11,32	כורוון	κόρος		N
12,7	קומיטטון		Comitatus	NM
12,16	ליגיונין		Legiones	N
13,23	באסלה	ἄσιλλα		NM
16,15	לדורון	δῶρον		NM
16,38	לסימן	σημεῖον		N (17,3)
17,25	לסימן	σημεῖον		N
19,6	ואזוב	ὕσσωπος		N

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Num				
20,17	באסרטא	στρᾶτα		NM
20,19	באסרטא	στρᾶτα		NI
21,6	אוכלוסין	ὄχλος		NM
21,18	סונהדרין	συνέδριον		NM
21,22	באיסטרטא	στρᾶτα		NM
21,28	ולגיונין		Legiones	NM
21,29	בקולריא		Collare	N, NM
23,9	ובנימוס	νόμος		NM
23,10	טכסי	τάξις		N
23,10	טקסי	τάξις		NM
24,1	לטכסיהון	τάξις		N
24,2	לטכסיהון	τάξις		N
24,24	אוכלוסין	ὄχλος		N
24,24	בלברניא לבטר	λιβυρνίς (ναῦς)		N
24,24	לגיונין		Legiones	N
25,4	בסנהדרין	συνέδριον		N
31,10	אפרכיוותהון	ἐπαρχία		N
31,22	כסיטרא	κασσίτερος		N
31,50	בקיטוני	κοιτών		N
31,50	קרנה		Corona	NM
31,50	קטלין	κατέλλα		N
33,5	פילוסופין	φιλόσοφος		N
33,7	בפומדקי	πανδοκεῖον		N
33,8	פונדקי	πανδοκεῖον		N
33,9	פיגיין	πηγή		N
33,52	בימסיהון	βωμός		N
33,52	במסיהון	βωμός		NM
34,5	לנילו ס		Nylos	N
34,6	אוקיינוס	Ὠκεανός	Oceanus	N
34,6	אוקיינוס	Ὠκεανός	Oceanus	NM

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Num				
34,6	ניסוי	νῆσος		NM
34,7	להומינוס טורוזס		Umanos Tauros	N
34,8	טורוס מנוס	Ἀμανος ταῦρος		N
34,8	אנטוכייה'	Ἀντιόχεια		N
34,8	לאורלס	αὐλῶν		N
34,8	לאורלס	Αὐλῶν Κιλικία		NM
34,9	לזפירין	Ζεφυριον		N
34,10	לאפמיה	Ἀπαμία		N
34,10	לאפמיים	Ἀπαμία		NM
34,11	לדפני	Δαφνη		N
34,15	ומידיוקיטוס	εἰκών		N
34,15	לדיוקטס	εἰκών		N
34,15	דקיסריין	Καισάρεια		NM
35,2.34	ופרוירין	περιβόλαιον		N
Dt				
1,1	ואיסטרטין	στρᾶτα		N
1,1	אסרט	στρᾶτα		N
2,32	בקלריא	Καλλιρρόη		NM
3,11	באפרכיו	ἐπαρχία		N
3,14	ואפיקירוס		Epicurus(?)	N
4,17	באויר	ἀήρ		N
5,7	באויר	ἀήρ		N
8,5	דמפרגל	φραγέλλιον	Fragellum	NM
8,9	וטורנייה	τύραννος		NM
10,18	ואצטלי	στολή		N
10,18	ואסט(לי)	στολή		NI
13,2	סימן	σημεῖον		N,NM
13,17	פלטיה	πλατεῖα		N

Libro	Neofiti-Arameo	Griego	Latín	Fuente
Dt				
15,18	בדיפלה	διπλός		NM
19,5	בסיקורא		Sicuris	N
20,11	פילוותה	πύλαι		NM
21,14	פרגמטיה	πραγματεία		NM
22,3	לאסטליתא	στολή		NM
24,1	ויפרין	φερνή		N
24,13	באיסטליתא	στολή		NM
25,9	סנדליה	σάνδαλον		NM
25,9	סנדלה	σάνδαλον		N
27,18	אכסניה	ξένος		NM
28,13	להדיוטין	ἰδιώτης		N
28,44	להדיוטין	ἰδιώτης		N
29,4	וסנדליכון	σάνδαλον		NM
32,1	דקיריס	κύριος		N
32,4	מזווג זוגין	ζυγόν		N
32,4	מפרנס	προναέω		N
32,10	שיכנה	σκύνιον		N
32,13	במסיה	βωμός		N
32,14	בתניי	Βατανία		N
32,14	בותניין	Βατανία		N
32,24	ובקיטוני	κοιτών		N
32,42	פולימרכיהון	πολέμαρχος		N
32,43	קלסן	καλῶς		N
33,18	לפרגמטיכון	πραγματία		N
33,19	וסימן	σημεῖον		N
33,21	ומרגליין	μαργαρίτης		N
33,29	ותריס	θυρεός		N

Conclusiones

1. Las transcripciones de los términos griegos o latinos no siempre son uniformes en el arameo del N; existen vocablos, particularmente topónimos, que en el mismo versículo pueden ofrecer diversas transcripciones.

2. La identificación exacta de algunos equivalentes en griego y en latín puede ser discutible, porque dada la técnica popular aproximativa de los fonemas, se pudieran identificar con diversos vocablos.

3. El proceso de transmisión de los solecismos del N puede haber sido triple: *a*) directamente del griego al arameo; *b*) directamente del latín al arameo; *c*) indirectamente del griego, a través del latín, al arameo.

4. El número de vocablos extranjeros en el N es de 401: 186 en Gn, 80 en Ex, 18 en Lv, 77 en Nm, 40 en Dt. De ellos hay una buena parte que son topónimos, que han podido entrar en el arameo directamente del griego, o bien del griego a través del latín. El número de latinismos es sensiblemente inferior, y solamente 10 son importantes, y que proceden inmediatamente del latín; el resto de latinismos, o bien son comunes con el griego, —y lo más probable es que solamente tenga que aparecer el vocablo griego—, o bien han procedido de toponimia común.

5. La frecuencia de términos griegos y latinos indica la situación de convivencia plurilingüística de Palestina, cuando se escribió el arameo del Neofiti, y coincide con la época romana en Palestina.

6. Abundan los vocablos griegos sobre los latinos: se explica por las noticias de Josefo, el cual nos indica que en Palestina —durante el mandato romano— se usaba como oficial la lengua griega en la administración; por lo cual el arameo de Palestina sufrió continuos impactos semánticos de la lexicografía y sintaxis griega.

7. Algunos términos han podido venir al arameo del griego o del latín; incluso parece que el N (texto) hace provenir a algunos términos del griego (p.e., *praitórion*), mientras que NM lo hace provenir del latín (*palatium*, o quizá del mismo griego *palátion*).

8. El plurilingüismo que se detecta en el vocabulario del N se acomoda perfectamete a la época romana, particularmente en los topónimos, por lo que pensamos que el empleo frecuente de términos griegos-latinos en el N, es una prueba adicional para su datación: se puede datar —según este indicio— en los primeros siglos de nuestra era cristiana.

LUIS DÍEZ MERINO

ABREVIATURAS EMPLEADAS

Son las siguientes:

N = Neofiti 1 de la biblioteca Vaticana, según la editio princeps publicada por A. Díez Macho, vols. I-VI (Madrid-Barcelona 1968-1979); NI = Neofiti, anotación interlineal; NM = Neofiti, anotación marginal; Tg = Targum; TP = Targum Palestino.

METHODOLOGY OF TARGUM JONATHAN: ANALISIS OF NON-LITERAL RENDERINGS IN ISAIAH 1

The following is an analysis of the major changes from the Hebrew text and the additions thereto by Jonathan. An attempt is made to detect Jonathan's aims in making these changes. Needless to say, the reassons given for the various changes and additions in Isaiah 1 do not exhaust all the types of non-literal translations. They are no more than a small sample that tells us *something* of Jonathan's methodology. Many other types of rendition may be found elsewhere in Jonathan.

Only the parts of a given verse that have non-literal renderings will be cited, followed by the Aramaic renditions, both in transliteration. Literal translations are of no interest. The Hebrew text is indicated by H. and Jonathan by J.

Verse 2 H. Shim'ū shamayim V'haazīnī ereṣ

J. Shma'ū shmayā *d'za'ū kad y'havīt oraytī l'amī* vaaṣītī 'ar'ā' *d'itrgīshat min qodām pitgāmay*

The above additions come to explain *why* the prophet calls upon heaven and earth. It is because they witnessed awestricken the Sinai epiphany and the giving of the Law to the Jewish people. Jonathan employs here the principle of "comparative hermeneutics". Since Moses in his admonishment to Israel to keep the Torah called upon heaven and earth as witnesses, as stated in Deut. 31:28-30, so also Isaiah in his rebuke calls upon them as witnesses to the giving of the law, which Israel transgressed[1].

H. Banīm (gidaltī v'rōmamtī)

J. *Amī bēt Israel qrītī l'hōn* bnīn

This rendition reflects Deut. 14:1 where Israel was expressly called the children of God.

Verse 3 H. ...Yisrā'ēl lō'yāda' amī lō'hitbōnān

J. Yisrā'ēl lā *alīf l'mida' d'haltī,* 'amā' lā'istakēl *l'metav l'ōraytī.*

The *underlined* words may be termed "sense-translation", they give the meaning of the passage, not fully understood from the text.

[1] Cf. Qimḥi on this verse.

Verse 4 H. Hōy gōy ḥōtē, 'am keved 'āvōn, zera' m'rē'im, bānīm mashḥītīm
J. Vay *d'itqrī'ū* 'am *qadīsh* vaḥaṭo, Knisha *b'ḥīra'* v'asgī'ū ḥōvīn, *'itknī'ū* v'zar'ā *r'ḥīm'ā* v' 'av'īshū

The above is a commentary on the Hebrew text rather than a direct translation. Jonathan divides each clause into two parts, the first giving the original state, the second the resultant condition. "Such and such became such and such". If we mark the transmition by arrows the Hebrew text should be read according to Jonathan thus: gōy → hōtē', 'am → Keved 'āvōn, zēra' → m'rē'īm, bānīm → mashḥītīm[2]

H. āzvū et Y-H-V-H, niaṣū et q'dōsh Yisrā'ēl
J. shvaqū yat *pulḥanā* da Y-H-V-H, qāṣū *b'daḥalat* qadīsh' ā d'Ysrā'ēl

Jonathan adds pulhan'ā = "worship", and b'daḥalat = "fear" to make the text sound less anthropomorphic. To say: "They left God, they loathed the Holy one of Israel", imparts to Him human qualities of space and emotion.

The words: uvdīl 'ōvdēhōn bīshay'a = "on account of their evil deeds" are J's addition to the text to explain the last clause nāzōrū aḥōr = they turned backward.

Verse 5 In this verse J. makes two additions to the text: 1) Lā' mistaklīn l'mēmār = "They do not ponder to say" (to themselves), and (2) v'lā' 'āmrīn māh dēn = "and they do not say (to themselves)" wherefore". The reason for these additions is because J. renders the whole verse in 1st person plural as the words of the people, not of the prophet *to* the people, as it appears from the text.

Verse 6 This whole verse is interpreted allegorically by J. rather than translated. Juxtaposing each clause of the Hebrew text to its Aramaic counterpart will expose the inherent allegory.

H. Mikaf regel v'ad rō'sh 'ēn bō m'tōm
J. Mish'ar 'amā' v'ad rēsha' lēt bhōn dishlīm bidḥaltī
(From the common people to the heads there is none perfect among them in My worship)

H. Peṣa' v'ḥaburah ūmakah ṭriyah
J. Kulhōn sārvīn ūmārdīn itga'alū v'hovīn k'māha m'rassa
(They are all stubborn and rebellious, soiled by iniquity like a crushed wound)

H. lō' zōrū v'lō' ḥubāshū
J. lā'shāvkīn mizdōnēhon v'lā'mḥamdīn lityūvtah
(They do not abandon their willful sins and do not desire repentance)

2 Cf. R. Joseph Kara's commentary on this verse.

H. v'lō' rukkḥah bashāmen
J. af lā' zakhvān lhōn l'agāna' 'alēhōn
(Neither do they have merits to protect them)[3]

Verse 7 H. *Zārīm 'ōkhlīm* 'ōtah ūshmāmah *k'mahpēkhat zārīm.*
J. *'ammaya' mahsnīn* yātah *ūvḥōvēhōn* ṣdī'at *minkhōn itḥalāfat vahavā, l'nūkhrā'īn*

The *underlined* words are in the nature of a sense-translation as can be seen from Rashi's commentary, which is essentially the same as J's. The only words added by J. are "ūvhovēhōn" = and through their sins, and "minkhōn" = from you.

Verse 8 H. ...k'sukāh v'khārem, kimlūnāh v'miqshāh
J. ...k'miṭalaltā' b'kharmā' *bātar d'qatfūhī, k'arsal* mabtūtā' v'miqshayā' *bātar d'av'āyūhī*

The *underlined,* additions of J. to Hebrew text, come to clarify the meaning and are a commentary to it, thus:
bātār d'qātfūhī = after it (the vineyard) was plucked
k'arsal = as a hammock (for night lodging)
bātar d'av'āyūhī = after it was layed bare. Hence there is no more need for a night watchman after the crops were destroyed.

Verse 9 In this verse J. adds several words which stress the loving-kindness and mercy of the Lord toward His people, namely: *mōtār ṭūveh* (da Y-H-V-H) = the exceeding goodness of (the Lord of hosts), *b'raḥamōhī* = in His mercy, *'īt 'imānā ḥōvīn* = we have sins (for which we deserve to be annihilated like the inhabitants of Sodom and Gomorra)

Verse 10 H. ...q'ṣīnē sdōm ...'am 'amōrāh
J. ...shiltōnayā' *d' 'ōvādēhōn bīshīn kshilṭōnē* sdōm
...'amā *d' 'ōvādēhōn dāmyān l' 'am* 'amōrah

Here again J. adds a few words, those *underlined,* to clarify the metaphor of the text. Taken literally the verse can be misinterpreted to be a call to the officials of Sodom and Gomorra. Actually, of course, the prophet speaks to Jerusalem and its leaders and likens them to those of Sodom and Gomorra as J. points out.

Verse 13 H. ...minḥat *shāv'... lō' 'ūkhal 'āven va'aṣarāh*
J. ...minḥat *'anīsā... lā' shāvqīn ḥōvēkhōn lqablā' ṣlōtkhōn b' 'idan* knī-shat-khōn

The rendering of *shāv'* (vanity, falsehood, etc. by *'anīsā* = "oppression, ill-gotten wealth" is probably based on the general tenor of rebuke concerning social crimes in this chapter, as in Verses 16-17,

[3] Cf. Rashi here.

21-23. The other *underlined* words merely explain in detail the meaning already contained in the Hebrew text in capsulized form.

Verse 15 H. uv'farīskhem kapēkhem
J. v'khad kahanayā' pārsīn y'dē hōn l'ṣlā'āh 'alēkhōn
(When the priests spread *their* hands to pray for you)
The above rendition is in accordance with Rabbinic interpretation, not the plain sense of the text[4].
H. 'a' 'līm *'ēnay* mikem
J. m'salēqnā' 'apē sh'khintī minkhōn
(I shall remove the *countenance of My presence* from you)
The *underlined* words come to obviate an anthropomorphism (my eyes), as in the case of the rendition of
H. *'ēnēnī shōmē'a* by
J. lā *ra'avā' qodomay l'qabālā* ṣ'lōtkhōn
(There is no *will before Me* to receive your prayer) where "I do not hear" is not only anthropomorphic, but felt be disrespectfut to the Lord.
H. y'dēkhem dāmīm mālē'ū
J. *midī* yedkhōn dam *zakay* malyān
The two additions *underlined* interpret the *sense* of the passage.

Verse 16 H. *Rahaṣū* hizakkū
J. *Tūvū l'ōraytā'* v'idakkū *mēhōvēkhōn*
The *underlined* words in J's rendition interpret the *allegorical* meaning of the two Hebrew words in the text; the cleansing and purification must be of a spiritual rather than a physical nature.
H. mineged *'ēnay*
J. miqovēl *mēmrī* (from before *My Word*)
Here again J. obviates an anthropomorphism.

Verse 17 H. ...*Shifṭū* yātōm, *rīvū* 'almānāh
J. ...*dūnū dīn* yatmā', *'avīdū* qabīlū *qvēlat* 'armaltā
Te above Hebrew clauses rendered literally would give: "Judge a fatherless, contend (with) a widow). This is plainly *not* the meaning of the passage. By the few additions J. arrives at the intended meaning of the text, which is: "Judge the *case* of the orphan, *do* receive the *plaint* of the widow".

Verse 18a The first three words of the verse are rendered by J. allegorically
H. l'khū-nā' v'nivakhḥāh...
J. b'khēn kad t'tūvūn l' 'ōraytā' tiv'ūn min quodomay v' ' a'bed bā'ūtkhōn...

[4] Cf. Berakhot 32b and compare Qimḥi on our verse.

(Therefore when you return to the Torah you will resquest of Me and I shall fulfill your resquest"...).

Verse 20 H. ...ḥerev t'uklū
J. ...b'ḥerev *san'āh titqaṭ-lūn*
By the two slight additions J. clarifies the meaning of the passage [5].
H. Kī *pī* Y-H-W-H *dibbēr*
J. 'arē *mēmrā* da Y-H-W-H *gzar kēn*
(For the Word of the Lord has so decreed)
Here again J. obviates an anthropomorphic expression.

Verse 21 H. hāytāh l'zōnāh
J. tāvū *'ōvdāhā* l'mehevē ktā'ītā'
("Her *deeds became* like the straying one")
The *underlined* additions clarify the sense.

Verse 23 H. ...v'rōdēf shalmōnīm
J. ...'āmrīn g'var l'havrēh 'avēd lī tav b'dīnī va'ashalēm lākh b'dīnākh
("They say one to another: Do me a good (turn) in my case and I shall repay you in your case")
The above interpretation of the obscure Hebrew text envisages a corrupt criminal justice to such a degree that the erstwhile judges become culprits [6].

Verse 24 H. ...hōy 'enāḥēm miṣarāy...
J. ...*qartā y'rūshlēm 'anā' 'atīd l'naḥamūtāh* bram vay l'rashī'aya' *kad 'itgle l'mē'bad pur'anūt dīn m'san'ē 'amī*...
("City of Jerusalem, I shall console her, but woe to the wicked when I shall be revealed to meet out judgment to the enemies of My people").

The above rather lengthy free paraphrase is far from the plain sense of the passage. It comes, firstly, to obviate the anthropopathic expression: enāḥēm = "I shall be consoled" which is unbefitting regarding the Lord. Jonathan therefore renders it as if written 'anaḥēm = "I shall console" and adds the object of consolation "the city of Jerusalem".

Secondly, he reads "miṣāray" as if written "l'ṣāray" and combines: "hoy l'ṣāray" = "woe *to* my enemies". He furthermore identifies the enemies of God with the enemies of His people [7]. Thus he arrives at the rendition: "woe *to* the wicked

[5] Cf. Qimhi and Ibn Ezra here.
[6] Interestingly most of the Medievals accept J's interpretation as the "plain sense" of the idiom. Cf. Rashi, Kara, Qimḥi.
[7] Cf. Ps. 83:3-4 where those against Israel are considered the enemies of the Lord.

when I shall be revealed to meet out judgement to the enemies of My people".

Verse 25 H. ...yādī ... sigāyikh ... b'dīlāyikh
J. ...m'ḥat g'vūrtī ... rashī'ayā ... ḥōvākh
(...stroke of My might ... the wicked ... sinners/guilty ones).

The idiom "the stroke of My might" obviates the anthropomorphism inherent in "yādī" — My hand. The other two renderings explain the allegoric metaphor of the Hebrew.

Verse 27 H. ...v'shāvēhā bisdāqāh
J. ...v'dā 'avādū 'ōraytā' y'tūvūn lāh b'zākhū
("and those who perform the Torah will return to her by [their] merit") The above interpretation is the sense of the passage [8].

Verse 28 H. ...v' 'ōzvē *Y-H-W-H*
J. ...v'dishvāqū *'ōraytā' da Y-H-W-H*
The Hebrew idiom: "Those who *leave God*" may be misinterpreted to assing limitation in space to God, and is therefore anthropomorphic. J. therefore changes it, thereby precluding a possible misinterpretation.

Verse 30 H. ...*nōvelet* 'ālehā (whose leaves are *withering*)
J. ...*mnaṭar ṭarfōhī* (whose leaves are *falling*)
Is it possible that J's *Vorlage* read "nōfelet" = falling? or is he just interpreting: Leaves that wither eventually *fall?*

Verse 31 H. ...ūvā'arū shnēhem yaḥdāv v' 'ēn m'khabbeh
J. ...*kmā' dīmqārvīn dēn listar dēn* v'dālqīn tarvēhōn kahadā', *kēn ysūfūn rashī'ayā' 'īnūn v'ōvādēhōn bīshayā'* v'lā y'hē 'alēḥōn hayās

The *underlined* additions by J. provide the logical links that are missing in the Hebrew text and interpret the intended parable. J. renders the word (וּפֹעֲלוֹ) "ūfō'alō" (literally (its maker") by "their *deeds*", which leads one to believe that his *Vorlage* may have read: ūfō'olō (וּפָעֳלוֹ) [9].

Pinchas Doron

[8] Cf. Qimhi and Ibn Ezra to this verse.
[9] It is noteworthy that Rashi takes exception to J's rendering on the strength of MT reading. Cf. also J. Kara and Mṣudat David here.

EXEGETICAL EXERCISES IN COMPARATIVE TARGUM STUDY

GENESIS 15:1

1. More than a quarter of a century has passed since I prepared the first edition of my *Aramaic Bible Versions* [1], intended as a primer in comparative Aramaistic and exegetical exercises. Judging by the need for new printings and editions there is reason to assume that it fulfilled a purpose in initiating generations of students into the problems of studying Targumic crystallizations on a comparative basis. In the mid-fifties it was not that easy to select Pentateuchal passages for which more than two 'Palestinian' recensions could be printed side by side. At that time is was difficult to find suitable passages in which Pseudo-Jonathan was paralleled by both a Palestinian recension from a Geniza fragment as well as the traditional 'Yerushalmi' — possibly, in addition, some 'Tosefta' [2].

2. If matters are different today, it is to a large extent thanks to a new consciousness created by the very fact that our much lamented friend Alejandro Díez Macho recognized, about that very time, the nature of MS Neofiti 1 and spent so much of the following decades working on it. This is not to belittle the work of others who have done their share in improving upon previous editions [3]. But without the find by Díez Macho, comparative Targumic studies

[1] The first edition appeared in 1957 as *Selections from the Aramaic Versions of the Old Testament* for the use of students at the Hebrew University. Since 1963 editions were published as *Aramaic Bible Versions-Comparative Selections and Glossary*.

[2] Such a comparison could be offered at the time for Gen. 4:7-10. There was little material from the Geniza beyond what Kahle had published thirty years earlier (1927) in *Masoreten des Westens*. A new edition of all known Geniza Targum fragments by M. Klein should be out soon, while the Pentateuchal Toseftas have not yet been collected. The Toseftas for the Prophetic books were collected for me in the MA thesis of Rimmon Kasher (1973). For the Palestinian recensions, Ginsburger's editions had to be used at the time.

[3] We owe tanks to the late David Rieder for his improved edition of Pseudo-Jonathan (Jerusalem 1974) and to Michael Klein for his new edition of the two sub-groups of the traditional Targum Yerushalmi: M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch* (Analecta Biblica 76), Rome 1980.

would be today on a much less firmer basis. To be sure, differences of opinion as to the precise nature of MS Neofiti 1 will persist. But they do not detract from our gratitude to Díez Macho, who will be sorely missed by all his friends and colleagues.

3. Given today the existence of MS Neofiti 1 we can carry out many comparative exercises of both philological and exegetical interest. A Geniza fragment or a Tosefta may add some further points, but they are not as essential as they used to be in the mid-fifties — even though linguistic forms in Geniza fragments are, generally speaking, usually less susceptible to influence by non-Palestinian Aramaic forms [4]. The present exercise is neither maximalistic [5] nor has it been chosen for any unusual features. This just happens to be the latest exercise of its type carried out in pursuance of my day-to-day work. To this extent, it is almost a random example [6] — certainly not the most convincing of its kind. This exercise will deal with different aspects of analysis and it goes without saying that a certain point may have been dealt with by other scholars in a different context [7]. For reasons of economy I shall not print here the entire array of Targums; the reader should be able to consult them without difficulty from the standard editions [8].

[4] It is abundantly clear today that, generally speaking, chances are greater for a scribe in medieval or renaissance times to substitute Babylonian (or Onqelos) forms. For purely linguistic comparisons, Geniza fragments are therefore an important control. In this present paper I have kept discussion of linguistic issues to a minimum.

[5] I.e., I have not tried to choose a section extant in five or six transmissions. Also, I was not interested in Palestinian non-Jewish Aramaic recensions — let alone comparisons with LXX, Pseudepigrapha, etc. Such an exercise will be offered on another occasion.

[6] Of course, I have chosen a verse that seemed to offer some instructive material. But many instances could be found that exemplify additional interesting points of method.

[7] I do not think that this kind of exercise has been published before. Traditional commentaries on Targums do not engage in such analysis. Translations in Introductions such as J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (1969) contain little beyond the obvious references. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*^{2}, 1973, ch. 4-5: "The life of Abraham" *ad loc.* offers no specific insights into our problem. I would hope that some aspects of my approach can be discerned in the fine dissertation by A. Shinan, *The Form and Content of the Aggadah in the "Palestinian" Targums on the Pentateuch* (1977).

[8] I.e. Sperber for Onqelos, Rieder for Pseudo-Jonathan, Díez Macho for Neofiti, Klein for the traditional Fragment-Yerushalmi. I shall refer to these as follows: T-O, T-PJ, T-N, T-Y. Peshitta, Samaritan Targum, etc. will be referred to as occasion arises. For midrashic comparisons M. M. Kasher's *Torah Shelemah* (vol. 4), New York 1949, p. 626ff. has been used, cross-checked where applicable against Genesis Rabba (= GenR), ed. Theodor and Albeck.

4. Our first step will be to search for possible points in the Hebrew text of Gen 15:1 that might lead to the creation of Targumic tradition[9]. The initial אחר הדברים האלה presents an obvious challenge. Such an opening formula cries out for connective exegesis. Since, however, all such observations depend on the specifics of each case, this question — like so many others — should be answered in the light of longitudinal inquiry. In other words, our experience teaches us that a Palestinian Targum — in contrast to T-O — will often rise to the occasion, but this is not a must. In passing we may note that the connecting formula in this case starts with אחר, not with the often-used introductory ויהי. We shall have occasion later on (§ 7) to come back to this point.

The next word a Targum may wish to clarify is the nature of מחזה. God appeared to Abram במחזה. In the light of later theology:[10] is מחזה a specific type of prophetic experience, or is it prophetic experience as such?[11] So far the non-operational part of the sentence. All further units almost cry out for exegetical reaction: why would Abram be afraid at this juncture and why would he need reassurance? What does the noun מגן signify — and is there anything specific in the nominal way of expression, different from a possible corresponding verbal one?[12]. Lastly, how does the element of שכר fit into the context, and why the hyperbolic 'very much'?[13]

[9] I am not dealing at present with the interrelationships of Targumic and Midrashic crystallizations. From the days of S. D. Luzzatto and A. Geiger to the appendices in Diez Macho's edition of T-N, G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (1973) and A. Shinan's above-mentioned dissertation this issue has never ceased to be debated. For examples cf. also the Introductory volume by Y. Komlosh, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations* (1973, Hebrew) and R. le Déaut, *Introduction à la Littérature Targumique* (1966). Also the fine papers by P. Grelot are of interest in this context.

[10] Both Jewish and Christian commentators have discussed for centuries, what type of divine inspiration was granted to whom, and how. Similarly, the degress of *waḥy, ilhām, tafhīm* and *taḥdīth* became the source of much debate in Islam, partly between Sunnites and Shi'ites, and in turn exercised some influence on medieval Jewish formulations.

[11] Note the harmonizing formulation GenR 44:6 and parallels.

[12] Put differently: is it only the stylistic feeling of a modern commentator that notes the two terse complementary non-verbal clauses: אנכי מגן לך // שכרך הרבה מאד ?

[13] Because of the impact of biblical language on our own — both in Hebrew and in European languages — we may not always be fully conscious that שכר is 'reward' in two senses. concrete and abstract. In the semantics of Rabbinic Hebrew שכר is easily connected with reward in the world to come. It is not impossible that behind this wording lies the unexpressed statement that Abram did not accept

I have tried to point out points in the source-text that may have caused a Targumist to comment upon them. This does not mean that all types of Targum will do so nor that their contents can be predetermined by studying these issues. But a preliminary review of 'legitimate' exegetical issues will often serve as a good introduction to a comparative study of Targums.

We shall now look into the actual evidence, as offered by different crystallizations before us.

5. True to its general character, T-O only touches upon two of the points. The specific Hebrew מחזה is rendered נבואה, in general [14]. Such an observation, however, is not instructive unless we ask ourselves, whether this is a versional stereotype. To be sure, the material in Onqelos may be too limited and there may be differences between books. Even so, it is instructive to note that the specific instances of prophetic מחזה with regard to Moses and Balaam (Num. 12:8; 24:4) are rendered by the etymological cognate חיזו. On the other hand, in a non-translation unit (Gen. 27:13) T-O uses freely: עלי איתאמר בנבואה [15]. As far as it goes, then, T-O's בנבואה may be exegetically meaningful.

Of somewhat greater interest is the rendering of אנכי מגן as מימרי תקוף. Obviously, T-O evaded any attempt at strict verbatim rendering. The core-sense of תקוף (used as a predicate in the absolute) is 'strength', while מימרי covers the pronoun for the Divine. This is no set phrase, but a reasonable rendering in light of Dt. 33:29: מגן עזרך = תקוף סעדך [16].

6. All in all, T-O does not offer any unusual insights, even if it is slightly less verbatim than the majority of T-O renderings. However, there happens to remain one point that seems of particular interest for comparative Targum studies. A glance into Sperber's

any 'reward' for his acts of succor as recounted in chapter 14. Both at the level of text and exegesis there may be an additional link between the neighboring pericopes.

[14] Hebrew בְּמַחזה is taken as generic determination, not reproduced in Aramaic.

[15] It is a matter of general method that within the overall analysis of a given version, source-bound renderings should be investigated separately from non-translation elements. This goes for the lexicon as well as for the syntax. Cf. the MA thesis written for me by J. A. Lund, *A Descriptive Syntax of the Non-translational Passages according to Codex Neofiti 1* (1981; Hebrew). Non-translation passages are, of course, comparatively rare in T-O.

[16] Altogether, תוקפא fills in for quite a number of Hebrew words conveying the notion of divine strength. In the Pentateuch, Hebrew מגן does not appear in any concrete sense, but that sense may be assumed as the basis for metaphoric use.

apparatus shows that for the standard 'פתגמא דה' (= 'דברה') the T-O text of the Complutensis offers 'מימר מן קדם ה' [17]. This is no spontaneous interchange or scribal mishap. Also, it would seem to be of significance that this reading occurs in the Complutensis. Even though Sperber's apparatus is very far from being complete and caution must be exercised, a longitudinal study would show that instances of non T-O readings in early Spanish (and Portuguese) pre-Bomberg editions are not that rare. What I am pointing out is this: our longitudinal pilot studies suggest that these early editions show a significantly higher proportion of non T-O readings than the mss collated by Sperber. Only further study will show whether this was due to events in certain T-O mss-traditions [18], or whether also this feature is due to the specific prehistory of the text prepared for the Complutensis by Alfonso de Samora [19]. Be that as it may, 'מימר מן קדם ה' is identifiable in one sub-tradition of T-Y [20]. Precisely because the variant is not a matter of contents but rather of a different formula [21], it may serve as a marker. Only a full-scale dissertation can teach us to what extent, when and where, the tradition of T-O mss was contaminated significantly by T-Y traditions or, perhaps, by one specific sub-group.

6. Looking at the combined evidence of all Palestinian Targum traditions, we encounter a picture that a longitudinal comparative study could multiply many times over. The initial unit of the pericope is built as a compound midrashic discourse: [22] while each 'recension' is free to elaborate on details, all work the same 'word-for-word' substratum into the overall fabric. While T-PJ has long been known to excel in such features, we have learned from the

[17] The same constellation v. 4, but not e.g. Ex. 9:20.

[18] I emphasize that sometimes, though rarely, such a 'freak' reading in the pre-Bomberg Spanish editions is evidenced by an earlier manuscript. Sperber's *editio minor* is not based broadly enough for an exact evaluation.

[19] Cf. my remarks in *Biblica* 56 (1975), p. 307f. I understand that Alfonso's mss are now being studied in connection with editions prepared by colleagues in Spain.

[20] Future exact notations may be stemmatically instructive. In this instance, the 'Palestinian' reading is found in sub-group P of T-Y only. We thus have the constellation: T-O (Complut.) = T-Y(P) ≠ T-Y(V), N, N-marg., T-PJ. Here and elsewhere, 'Palestinian' is used as a portemanteau-term.

[21] There is no need to belabor the theological aspect of מימר מן קדם.

[22] There is a considerable correlation between midrashic expansion and beginnings of pericopes, but no necessary identity. In this instance, we have various reasons to assume that we deal with a *petihta* — if we may borrow that term from Midrash studies. Gen. 15:1 was probably once the beginning of a new *sidra*, and the Targumist would tend to use that beginning for expansive treatment.

other Palestinian crystallizations that the basic method is the same and that correlations of incidences are high. While predictions are a dangerous game, my feeling is that if this pericope would turn up in a Geniza fragment of a different Palestinian recension, it would still start with a similar opening[23]. All Palestinian Targums offer a detailed connection to chapter 14, all explain Abram's need for reassurance in light of his fear, all try to solve the issue of מגן and the promised bountiful reward. On the other hand, differences in wording betray individuality of both theology and expression. As far as it goes, this is quite characteristic of the constellations we encounter in comparative exercises. Without entering at this stage into detailed comparisons, we should point out that the entire tradition contains a fusion of midrashic elements that we do not encounter in this form in the treatment of GenR nor of any other single midrashic recension[24]. Again, this is quite typical: while it is a matter of course that a targumic unit is often paralleled in a midrash, a targumic expansion of the *petiḥta* type includes, as often as not, elements not paralleled in the known midrashic literature[25].

7. Now that T-N is available, we shall start by presenting its formulation. The connecting technique to the preceding pericope is standard. After the verbatim initial בתר פתגמיא האילין, the exegetical expansión is fused into the story: מן דאתכנשו כל מלכוותה דארעא etc.[26]. It is of interest that the entire Palestinian tradition offers a picture quite different from that offered by text and Targums in chapter 14. In our passage "all the kings of the earth" fought Abram[27] — from among whom he killed four. Abram — who in the biblical story attacks the victorious four kings to save his kinsman is depicted as being attacked (סדרו קרבא) by all the kings of the earth[28]. This hyperbolic beginning was further expanded — pos-

[23] Even today our knowledge of Palestinian Pentateuchal Targums is hampered by lack of materials. But one may formulate that the occurence of midrashic expansions is not coincidental. Still, what used to be the only full-length 'Palestinian' recension extant — i.e. T-PJ — does not exactly follow the deduced rule.

[24] To be sure, GenR and other midrashic collections offer additional and different materials.

[25] The qualitative and quantitative relations between Targum and Midrash are now being examined in a detailed pilot-study for the book of Ezekiel in a forthcoming doctoral dissertation by M. Ben-Yashar.

[26] Other recensions use מלכיא. I did not pursue the question whether מלכיא / מלכוותא are interchangeable like their counterparts in Hebrew or Phoenician.

[27] In keeping to the text, I shall use this form.

[28] I am dealing with the problem that different Targumic refe-

sibly for reasons of literary balance: וכל שלטוני מדינתה : all the king(dom)s of the earth and all the rulers of the countries. Now, this statement already contains a critical judgment. This parallelistic unit appears in T-Y and on the margin of T-N, but is not extant in T-N and T-PJ — not an unusual constellation. But how are we to judge whether the unit was added here or omitted there? Given no obvious contextual criterion [29], we may be forced to follow our literary evaluation unless we are firm believers in following always the *lectio brevior* model or its opposite [30]. I would submit that at this stage of our knowledge no rule of thumb is acceptable, and we are forced to judge each case on its specific merits [31].

The *petiḥta* puts matters this way: after all the kings had attacked Abram and he killed four of them and brought back nine armies [32], then he reflected... Before we continue, a remark on another comparative aspect is in order. T-N expresses 'bringing back' by חזר (paʿel). This is not contradicted by the margin, and this is the lexeme used by all T-Y texts. However, T-PJ has אהדר. Looking at 14:16 we find that T-PJ uses ואתיב whereas T-N uses again חזר. On the other hand, in Gen. 49:19 the lexemes are distributed similarly to our verse. I do not intend to carry out a full investigation as to the lexemic synonyms used for rendering 'bring back' in different recensions. All I wish to point out at present is that subgroups may be differentiated by intra-dialectal synonymic variation [33].

rences to the same issue are not necessarily ironed out into harmony. To be sure, one can offer explanations why the story was retold differently, and one may even detect elements of prefiguration.

29 The fact that later on only 'kings' are mentioned should not be used as a criterion.

30 I have remarked in *Biblica* 56 (1975), p. 304f. on some aspects of 19th century evolutionary ideology and the notion of *Urtargum*.

31 In order to gain some perspective, we may employ a heuristic device: Let us assume that T-N itself would have offered the parallelistic recension. In this case — according to his procedure — the marginal annotator would not have made any note (he did not employ *obeli!*). In the collation, the constellation of Palestinian witnesses would then look considerably different. Would this set of facts influence our judgment?

32 This is to say: Abram brought back the forces mustered by five plus four kings (or, rather, what remained). משריא can be used for an army-camp — which, in this case, would include the women and children taken prisoner.

33 There is, of course, a difference between variations that put T-PJ in a group by itself and those that run right across the line between, say, subgroups of T-Y. The tools prepared by M. Sokoloff at the Institute for Lexicography at Bar-Ilan University and by G. E.

Abram's reflection starts with a lament, evidenced by the entire tradition: ווי כען עלי . This corresponds to an outcry as in Hebrew אוי נא לי [34]. This seems appropriate enough contextually. However, this tradition may not be as innocent as it seems. I would almost go so far as to suggest that there is a standard midrashic way of segmenting story-initial ויהי , as occasion arises: (א)וי־הי. To wit: when suitable, narrative ויהי is midrashically analysed as containing an element of lament: ווי . Again, while such a device is widely employed we are hampered at present by lack of tools in verifying the degree of correlation: which and how widespread are cases of ווי-lament without the ubiquitous ויהי in the source? Is ווי in a *petiḥta* context especially indicative of such a word-midrash? To push our question further: is it possible that such a tradition in T-Y could point to an actual Hebrew *Vorlage*, or would such an assumption be too far-reaching? [35].

8. The analysis of T-N yields the following elements detailing Abram's fear: [36] a) by being granted victory he may have used up his store of reward for obeying the Law, and thus become deprived of his share in the world to come. This is the first element of Abram's reflection, and a case could be made for the claim that this meditation on the world to come is matched, *inclusio*-fashion, by the final words of this *petiḥta*, as God promises him that his share in the world to come remains fully intact (...אגר עובדיך לעלמא דאתי); b) on a more mundane level, the next of kin of those slain by him will join forces and overcome him in another battle. This is perhaps patterned, in a way, after Jacob's reflections in 34:30; c) in the first round he, Abram, had some merit that got him over the hurdle — but that might not be so in the second round, and then God's name would be profaned. This reflection is not far removed from the first, but it adds — almost as an aside — a further reason for fear: man through his shortcomings may become guilty of profaning God's name [37]. All in all, this enu-

Clarke at Toronto are going to prove valuable for this kind of investigation as well.

[34] As far as I can see, none of the midrashic traditions that dwell on Abram's fear contain this element. In comparing such traditions to Targumic recensions, such points are worth stressing.

[35] I would be rather hesitant to follow this line of thought with regard to the case discussed here. But I admit that if there would exist corroborative evidence from another version I might feel tempted to reconsider.

[36] These elements are not strung together anywhere in the midrashic literature, and only b) recurs in variations; cf. GenR 44:4.

[37] There is an almost fatalistic quality in these reflections. The measure of what man's reward is is absolute. God cannot give a 'bo-

meration of possible misgivings does not show a line of inner coherence or necessary connectedness. However, the tradition of Palestinian Targums again emerges as basically stable[38], since all recensions contain the elements in that order introduced by repetitive musings. Perhaps, in spite of this basic stability, there is a fluctuation as to details. Abram's position vis-à-vis God is pictured as insecure. God rewards — but man may unwittingly use up the store. Hence the need for the following covenant. Also, man's merit is expressed in T-N as a matter of אישתכח בידי מצוה. However, the marginal reading and all other traditions offer אשתכח לי זכו , which is not quite the same[39]. In any event, man cannot know God's measure for rewarding his merits. It is man's fault if he turns out to have used up his store of merits, and then God's name becomes profaned. Small wonder that with all this theological bookkeeping going on, Abram is frightened.

It lies in the nature of this kind of internalized discourse that the targumist (or midrashist) encounters a problem of actualization. Assuming, for the present, that Targum has a *Sitz im Leben,* such reflection may confuse the simple-minded listener. How could Abram even think such thoughts! Hence targumic traditions evolved some kind of safety-valves[40]: T-N speaks simply of Abram, but the recension collated in the margin adds immediately צדיקה — and T-Y even uses this formula twice[41].

It is, of course, tempting for the student of targumic traditions to try and pinpoint terms, expressions and theologoumena in relation to historical situations. However, our tools rarely suffice. We cannot find out easily what sources would use אברם צדיקא — or its Hebrew equivalent; what — if any — is the difference of אשתכח מצוה in contrast to זכותא ; whether there are limitations of usage on יתחלל שמא דשמייא ; whether the ליגיונין that might join forces against Abram possess marking character, etc.[42]. Longitu-

nus' — even to Abram. If Abram's merits are not sufficient, it is God whose name will be prophaned because man's merits proved insufficient. This is quite a bit of theological reasoning.

38 But subgroup P of T-Y does not contain the reflection on prophaning God's name.

39 There is evidence of recensional reemployment, since subgroup V of T-Y uses the variations as complementary reflections.

40 Perhaps one of the better known is the targumist's introduction to the curses in Dt. 27:15f., so as to avoid the semblance of direct address of curse to the listener.

41 There could be some connection with the emphasis placed on צדיקים in midrashic formulations such as GenR 44:5.

42 I shall not deal with minutiae of readings or strange grammatical forms. These may be indicators of stemmatic interest and they may help in the overall evaluation of a textual witness.

dinal studies of recensions may be helpful, but apart from very specific instances, identification of historical provenance through analysis of lexemes or idiomatic and ideonic configuration will need more refined instruments than we possess today.

9. The following textual unit leads us back to the wording of the verse, taking up the theme of Abram's fear. However, only reflection b) is being considered: fear not, even though legions join to kill you (אף על גב דמצטרפין לגיונין סגין ואתין עלך למקטלך). Since — on a literary level — it would be rather clumsy to repeat all reflections, I would be hesitant to use this as proof that b) was the 'original' reflection. One ought to note, however, the somewhat curious wording. Abram had considered, in his fear, all kinds of possible reasons that might cause his future rout. Now element b) is taken up, in the Divine promise, at an almost factual level. The sentence could have been worded in some way expressing the non-reality, but the assumption that legions gather against Abram is expressed in a concessive clause denoting reality [43].

We have dealt in our analysis of T-O with the issue of נבואה. T-N uses פתגם דנבו and so does subgroup V of T-Y. Again, the rendering of מחזה in such contexts ought to be studied for the Palestinian tradition, but the usage should on no account be interpreted as connecting necessarily the two targumic traditions. It is therefore of recensional interest that T-PJ renders בחיזונא, and subgroup P does not render במחזה at all [44].

10. At this juncture we encounter what is possibly the most instructive example in this comparative exercise, i.e. the rendering of אנכי מגן לך. The text of T-N is ממר' תרום — which has been corrected by the editor into תר[ים] on the basis of T-PJ [45]. תרים for Hebrew מגן is obvious, and ממרי is self-evident. However, the margin reads פרים [46] — and this reading comes up in the doublet פרים תרים in subgroup V of T-Y [47]. The semantic range of פרם is

[43] Again, it is of no use to speculate on historic circumstances.

[44] One ought to bear in mind that this omission might be significant theologically, but I would be hesitant to allow such a claim. This minor point is, however, of interest because it illustrates considerable variation in a relatively unified recension.

[45] I am not quite sure whether ממרי is fully spelled out, but this is a detail. On the other hand, in the overall evaluation of T-N as a source, one must ask oneself, who is responsible for the meaningless תרום. Presumably, the scribe copied his *Vorlage* faithfully, but it could be his own misreading.

[46] As often, the margin is not absolutely clear, but the first letter can hardly be anything but a פ; it cannot be a ת.

[47] A further ms development: פרם. Judgment at first blush would

that of ‘spread out and cover’. This comes near the sense of ‘affording shade’ and could possibly be taken as an acceptable rendering[48]. However, since תרים is the natural, verbatim rendering of מגן, there can be little doubt. The question remains, however, why תרים was misread as פרים. Was it purely a scribal mishap? It could perhaps be argued that this is an instance of textual dynamics: for the translator ממרי תרים was an absolutely natural rendering. In the tradition, however, this made less sense, so that a variant — and subsequently a doublet — could arise[49].

We have noted that פרים תרים appears in the V subgroup. Subgroup P reads nothing of the sort. Instead we find: מימרי יתכלך[50]. This reading contrasts with the rest of the Palestinian tradition and cannot be derived from it. Again, if this were the only rendering we would find it acceptable, even though a bit far-fetched. Given the circumstances, יתכלך must be judged to be a separate attempt. But we cannot stop here. While there are differences between the mss that have been judged editorially to constitute two subgroups of T-Y, this lexical variation seems to be rather glaring and thus indicative of a more radical recensional activity.

Possible answers are perhaps interesting from the point of view of method. Any comparative exercise in studying Palestinian targumic traditions reckons today with the lack of finalization. Phrased differently: even if we put T-PJ aside for the moment, any targumic crystallization we encounter may show certain fluctuations over against the rest. This, I think, has emerged clearly over the past two decades as a decisive typological difference between the ‘variations’ within T-O and the Palestinian ‘recensions’ and need not be discussed again. However, each individual case must be judged on its merits. The difference between two mss (or groups) may be such that we must judge them to belong to different crystallizations. Or, the groups may be, in general, so close

be that only T-PJ offers the original text. Since readings evidenced by T-PJ alone have become slightly discredited, this would be a somewhat unexpected constellation.

48 We would, however, have to assume a different development: ממרי פרס (understood as a participle?) changed into פרים — alternative for תרים. Judging by both evidence and plausibility of development this seems rather unlikely.

49 In the context of this exercise I think it important not to be satisfied with suggesting my preference but to offer some explanation as to why readings may have developed the way they did. To be sure, this may be overdoing a good thing, if all that really occurred was a simple scribal mistake.

50 The meaning is: lend support, security. More complete tools of Aramaic lexicography should offer examples of this form which ought to be parsed as Af’el of II תכל.

that we must be careful not to attribute a certain glaring textual difference to the non-finalized state of the Palestinian Targums. It is thus on the basis of each specific judgment that we must decide between two models, whether a radically different reading is an *ad locum* issue or a matter of general textual instability. In this specific instance it may be that the misreading of תרים ultimately caused a change in an otherwise pretty well unified tradition, and in one tradition יתכלך infiltrated or was secondarily substituted [51].

11. The three lexemes we have seen are not the sole reflex of Hebrew מגן . T-N continues דהוה הוה מגן לך בעלמא הדין . Obviously, this is an additional reflex. But the sentence presents a problem as it stands. It is the comparative aspect that will clinch our argument, but even without this dimension T-N's text is unlikely. דהוה הוה could be corrected with minimal effort. But over against בעלמא הדין we would expect a contrasting member like בעלמא דאתי. Such a contrasting pair occurs, indeed, in the next sentence and some kind of balance would seem almost inevitable [52]. What I am suggesting is that on purely internal literary criteria T-N's text is dubious and other recensions present not just different texts but more plausible ones — whatever the exact wording [53]. Thus, e.g., N's margin divides the double reflex of מגן : פרים לך בעלמא הדין ומגן עלך כל יומיא, while T-Y offers פרים תרים לך בעלמ' הדין ומגין עלך כל יומא לעלמא דאתי (subgroup V) [54]. It seems, however, that this is not quite the end of the targumist's attempt to deal with מגן . All recensions contain a final element: Abram has vanquished his enemies 'in this world', yet his reward is going to be ready for him entirely in the world to come. Put differently: he did not diminish his reward and God granted him victory without subtracting from his store of merits. I submit that behind this phrasing stands the attempt to connect מגן and שכרך הרבה

[51] At present we possess no comprehensive study of this type of glaring variations within T-Y, nor of possible correlations with other Palestinian recensions or midrashic formulations.

[52] The full sequence in T-N reads thus:
ממרי תר(ים) לך דהוה (!) הוה מגן לך בעלמא הדין ; ואף על גב דמסרית בעלי דבבך
קדמיך בעלמא הדין אגר עובדיך טביא מתקנין (!) לך קדמיי לעלמא דאתי·
A counter-argument would be the God's shielding would be needed in this world only. In any event, תרים and מגן are doublet reflexes.

[53] Recensions differ as to how the reflexes are divided between balancing units. Cf. also the division in the late midrashic compilation, Pirke d'Rabbi Eliezer, ch. 28.

[54] I stress again the *inclusio*-effect between the beginning of Abram's reflection and the end of God's reassurance. There remains some problem with the expression יומיא / כל יומא in this context.

מאד . Hebrew מגן suggests, in this guise, Aramaic *maggan* = 'gratis': victory was granted to Abram 'gratis'.

A few comments on details. N introduces in the last sentences Abram's victory — the margin does not — and T-PJ spins out the contrasts even more. N phrases אגר עובדיך טביא [55] — the margin: אגריך ועבדך טבייה. All recensions finish the unit by stating that Abram's reward will be ready for him in the world to come. T-PJ feels obliged to tack on the verbatim סגי לחדא, as in T-O, etc. These are the kind of slight variations — partly textual oddities — that occur within a recension and need not detain us.

12. This exercise was meant to analyse at some lenght certain aspects of comparative Targum study which can be verified only in longitudinal evaluations. For this minimalistic exercise we used neither a Geniza text, nor did we compare usages in other versions transmitted in a Palestinian Aramaic dialect [56]. However, I ought to add an interesting point which I have raised in my *Fragments of Lost Targumim* [57]. It so happens that for the verse under consideration we also have the remmant of a 'lost Targum'. For אנכי מגן לך the list in MS Seassoon 368 reads: אנא מסייע לך. This rendering is completely outside the entire known targumic tradition but — as I have pointed out — is almost identical with the reading of the Peshitta *ad loc*: אנא אסיעך . At this stage of our research we have no reason to claim that this is a reflex of the Peshitta that somehow entered Jewish tradition [58]. At present we must remain content to note that beside the multi-faceted Palestinian targumic tradition, the Onqelos tradition and non-Jewish Palestinian traditions, we may have to reckon with an even more complicated picture. The model might be that an ancient targumic tradition found

[55] T-PJ is similar.

[56] The passage under consideration is not extant in the remnants of the Syropalestinian version; cf. my edition *The Bible in the Syropalestinian Version* I, Jerusalem 1973. In spite of its different prehistory and character, Syropalestinian comparisons are often instructive. As for the Samaritan Targum, it may be of interest that the text-type labelled J did not translate at all אנכי מגן לך , while text-type A renders אנה תקוף לך , like T-O. These two text-types are also divided in their rendering of במחזה : בנבואה ≠ בחזו . This illustrates again that the issue whether a rendering is exegetically meaningful or not must be studied separately for each source.

[57] Vol. I, Bar-Ilan (1983), p. 129.

[58] The model would be that a Jewish targumic prototype of the Peshitta disappeared somewhere in the second or third century. C. E., and by some odd fate the Peshitta reading was picked up later on by Jews and finally found its place in the collection in Ms Sassoon 368. While there are instances of targumic quotes that seem to reflect the Peshitta, I do not think that this hypothesis applies in this case.

its way into the Peshitta, did not survive in the mainstream *ad locum* traditions, but survived as a targumic 'splinter' in a collection. Admittedly, such a model is intriguing, but in the light of what we are going to see it may not be as improbable as we would assume at first blush [59].

13. As regards the passage studied in this exercise, we are able to compare a corresponding passage as retold in the Qumran Genesis Apocryphon [60]. There is no need to reopen the discussion as to how this text should be labelled — the fact is that certain passages have unmistakable targumic features. As to our verse: the initial היה דבר ה' במחזה is rendered אתחזי אלהא בחזיא . This is not paralleled by any later Targum, but it is contextually acceptable — though not particularly instructive. The following sentence is of greater interest: in the Palestinian tradition reviewed above Abram reflected on his success — and became fearful. Gen. Apoc. also dwells on the issue of Abram's success up to now in the context of his fear, only from another angle. Abram is exhorted to contemplate how much more successful he has been than others who left Haran together with him — and to learn the moral not to be afraid [61]. More to our point, also Gen. Apoc. offers various reflexes of אנכי מגן לך as follows: אנה עמך [ואהו]ה לך סעד ותקף ואנה מגן עליך . These expressions look almost like a combination of targumic renderings known from later sources. Obviously, אנה מגן עליך comes naturally. But סעד ותקף do not. תקף reminds us of T-O and one Samaritan subgroup, while סעד is the synonym of סיע [62]. We are far from maintaining that these are persuasive exam-

[59] In my Introduction to the above-mentioned volume I have expressed my feeling that once the three volumes of the initial collection of Lost Targums are before us we may have to rethink our positions on basic issues of targumic tradition. Traditions of retelling the biblical passage in Aramaic, as preserved in Qumran, are of course of vital importance.

[60] Edited by N. Avigad and Y. Yadin, Jerusalem 1956.

[61] This exhortation is connected to the issue of reckoning the years that passed — somewhat similar to Jub. ch. 14.

[62] There are quite a number of verses, especially in the Psalms, in which expressions of help and salvation parallel God's function as מגן . The point is, of course, that the words entered a targumic tradition in the way they did. An additional tantalizing aspect, which I must leave to historians of prayer formulations: are the biblical collocations of מגן and ישע (or synonyms) enough to explain the formula in the first of the eighteen benedictions: מלך עוזר ומושיע ומגן ? Or is there an additional element, common to the 'targumic' formulation in GenApoc and the benediction — ultimately being reflected in both Peshitta and the targumic splinter? I do not go at present into details of different formulations of the benediction, such as the wording in the old Palestinian rite 'מגננו ומגן אבותינו, מבטחנו בכל דור ודור

ples that strengthen the 19th century model of all-inclusive archetypal Targums that were split up in later different crystallizations [63]. But targumic renditions such as we have seen remain tantalizing. The relative wealth of materials that are at our disposal today — in contrast to what we knew thirty years ago — may enable us to deepen our understanding and to enter a new stage in the comparative study of targumic traditions.

M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN

etc. The lexeme מבטח, in its way, comes near the specific sense of חכל which we have seen in one of the T-Y formulations.

63 Cf. above, n. 30.

"AN ANCIENT TREATY RITUAL AND ITS TARGUMIC ECHO"

The Hebrew bible records two instances in which passing through the parts of animals or of a single animal is part of a covenant between God and man. The first, Gen. 15:9-18, the *bĕrīt ben ha-bĕtārīm,* records God's convenant with Abraham and his descendants. Chapter 15 has aroused a great deal of discussion among scholars since it is rich in disparate elements and its understanding is basic to many Biblical concepts [1]. In this *berit,* the animals that are divided in half are a cow (*'eglā*), a goat (*'ez*) and a ram (*'ayil*). The second is in Jer. 34:18-19, where we are told that the people of high and low rank who had 'entered the convenant' to free their slaves passed through the parts of an ox; they are upbraided in God's name by the prophet for not truly emancipating them and are threatened with dire punishment.

Various parallels to this ritual have been cited over the years [2]. The first to do so was the great father of the Syrian church, Ephrem, and his comment is often quoted (see below). Scholars, since the eighteenth century, have cited classical material, not all really relevant, as parallels to the rite behind our texts. In recent years, ethnological reports concerning the Bedawin have been brought into the discussion and attention has been drawn to parallel material from Hittite rituals [3].

[1] There is a large amount of literature, much of which is recorded in Westermann's *Genesis* on these verses. I found the following particulary useful: J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die Erzväter* (Leiden 1966); O. Kaiser, "Traditionsgeschichtliche Untersuchungen von Genesis 15: ZAW 70 (1958) 107-126; H. Cazelles, "Connexions et structure de Gen. XV": RB 69 (1962) 321-349; A. Caquot, "L'alliance avec Abraham": "Semitica" 12 (1963) 51-66; S. E. Loewenstamm, "Abrahamic Covenant": VT 18 (1968) 500-506; M. Weinfeld, "The Convenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East": JAOS 90 (1970) 184-203; 92 (1972) 468-469.

[2] Much of the material was assembled by Th. Zachariae in his study "Scheingeburt" reprinted in his *Kleine Schriften* (Bonn-Leipgiz 1920) pp. 245-293, esp. pp. 255-259.

[3] See for the Bedawin material and a discussion of the meaning of this ritual J. Henninger "Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tiere in zwei Hälften": "Biblica" 34 (1953) 344-353. The Hittite material was analyzed by O. Masson, "A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée: le rite de purification par le passage entre les

The parallel that has aroused most interest in recent years was first published in its entirety in transliteration and translation in 1950, although the cuneiform text has been available since its publication in 1941 [4]. In this text we have the declaration of Ibal-El that: *ana Ašlakka allikma ana hayarim qatālim birīt Hanê u Idamaraṣ mīrānam u hazzam iššûnimma bēlī aplahma mīrānam u hazzam ul addin hayaram mār atānim anāku ušaqtil salīmam birīt Hanê u Idamaraṣ aškun* — "I went to Ashlakka and they brought to me a young dog and a she-goat in order to conclude a pact (lit. "kill a donkey foal") between the Haneans and the land of Idamaraz. But in deference to my lord, I did not permit (the use of) the young dog and the she-goat, but (instead) had a donkey foal, the young of a she-ass killed, and thus made peace between the Haneans and the land of Idamaraz".

It has been noted that the young dog and the she-goat were not considered suitable in this instance for the treaty ritual, even though they must have been used elsewhere [5]. The donkey, an animal not used for sacrifice as far as we konw, and not part of the diet in the Ancient Near East was considered suitable here [6]. This may be due to the important role that the donkey played in this period as the normal beast of burden and also the means of transportation for both commoners and royalty at Mari (as we know from the Mari texts). This particular text is not unique in the Mari corpus and other witnesses to this phrase "to kill a donkey foal"

deux parties d'une victime": RHR 137 (1950) 5-25. Masson has discussed a great deal of classical and modern material. M. Weinfeld in the above mentioned articles also deals with this problem (pp. 197-198, p. 469). Father Henninger's article was reprinted in his *Arabica Sacra* with additions (Freiburg/Göttingen 1981) 275-285.

[4] Cf. Ch.-F. Jean, ARM II 37 (1941); ARMT II 37 (1950), ll. 5-14. I have followed M. Held on the whole, "Philological Notes on the Mari Covenant Rituals": BASOR 200 (1970) 32-40. The phrase *ana hayaram qatālim* is Amurrite in Akkadian dress.

[5] Indeed, in the material assembled by O. Masson there is frequent use of young dogs and of goats for the 'passing through' ritual; E. A. Speiser, *Genesis*, pp. 112-113 discusses the ritual and calls attention to his article in "Orientalia" 25 (1955) 9-15, where a bull, an ass and 10 sheep are used at Nuzi on solemn occasions. Although there is no pact making involved there, I do believe that the passage shows the use of a set group of animals for such occasions.

[6] It is important to note that this ritual is not a sacrifice, for the parts are not dedicated to a deity or consumed by priests or laymen in a sacral meal. This confusion may be found M. Noth's influential essay "Old Testament Convenant-making in the light of a Text from Mari, "*The Laws in the Pentateuch and other Studies* (Edinburgh-London 1966) which first appeared in German in 1955. His remark, p. 109, "the ass was for them clearly an animal which may be sacrificed, and was indeed a particularly valuable sacrificial animal, more valuable than any other animal of the the flock" has no basis.

are known, albeit only in quotation[7]. It is assumed, although not explicitly stated by most scholars, that the ceremony was similar to that described in Gen. 15 and Jer. 34, a passing between the sections of an animal, but there is no proof for this in the published or quoted texts. We do know from these text that the custom was widespread in upper Mesopotamia[8].

This is borne out by a text discovered some years ago at Tell Rimah[9]. In the text (Rimah Old Babylonian 1) Zimri-Lim of Mari writes to his contemporary Hatnu-rapi of Karana (Tell Rimah) and quotes from a letter of Hatnu-rapi: "In the past you have often written that we should meet at Qattuna... 'and I shall bring the kings my 'brothers' who are allied with me (*ša ittiya ṭābū*) let us make a pact *hayarī ī niqtul* (lit: we will kill donkey foals') and let us take an oath' this you have written". The text is defective; but Zimri-Lim expressed his agreement to meet with Hatnu-rapi and to make a treaty "by (killing) donkey foals and by oath" (*hayarū u nīš ilī birini liššaknūma* (11. 38-40). It may be assumed that excavations at other sites in the region of Mari will produce more attestations to the use of this idiom. Of a different nature is the use of the term *napištam lapātum*, "to touch the neck" a symbolic gesture also made while concluding a pact[10] or the reference to slaughtering a lamb found in texts from Alalah and elsewhere. Both the gesture and the act are admonitory or partake of self-imprecation[11]. In these cases the partner to the agreement draws the curse upon himself.

The same is true of the often quoted instances from two texts in which Mati' 'el of Arpad plays a role. In the first, the treaty between Ashur-nirari V of Assyria and Mati' 'el of Arpad, a section of the curse formula is devoted to the symbolic use of a lamb (*hurāpu*) which is torn asunder[12]. Mati' 'el is threatened by the

[7] Cf. Held, n. 4; W. von Soden, AHWb, p. 907, s.v. *qatālum*.

[8] One of the texts has the ritual taking place in the temple of Sin in Harran.

[9] S. Dalley, etc. *The Old Babylonian Text from Tell al-Rimah* (London 1976) 12-14, see addendum.

[10] The writer plans to deal with this symbolic act in detail in the near future. For the present cf. J. M. Munn-Rankin, "Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium BC": "Iraq" 18 (1956) 89-90 to which other examples may be added.

[11] The case of Abban is often quoted, cf. D. J. Wiseman: JCS XII (1958) 129, ll. 39-42; A. D. Kilmer: JCS XIII (1959) 95. But this is self imprecation and there is no "passing through" ceremony.

[12] Cf. E. Weidner, "Der Staatsvertrag Assurniraris VI von Assyrien mit Mati'ilu von Bit-Agusi: AfO VIII (1932) 17-34; the pertinent section is p. 18, ll. 10-35. See A. Reiner, ANET[3], pp. 532-533; R. Borger, "Assyrische Staatsverträge" in O. Kaiser, etc., *Texte aus der Umwelt des Altes Testament,* Band 1, Lief. 2. (Gütersloh 1983) 155-158.

fate of the lamb for if he, his sons or officials sin against the treaty, they will then receive the same treatment meted out to the lamb. The text makes the interesting and important point that the *hurāpu* was brought for the specific point of sanctioning the treaty and not for sacrifice, not for a banquet, not for a purchase, etc. This is an important point, for many scholars, in discussing the various texts, have assumed that the animals used were essentially sacrificial animals. The other treaty is that between Bar Ga'yah of KTK and Mati' 'el in Aramaic [13]. It succinctly refers to the use of the lamb for demonstrative purpose (Sfire IA 40):

[ואיך זי] יגזר עגלא זנה כן יגזר מתעאל ויגזרן רבוה

"just as this lamb is cut apart, so shall Mati' ' el and his nobles be cut apart". The verb *gzr* is reminiscent of *gĕzārīm* for the part of the animal in Gen. 15:17. Finally, in the Vasal Treaties of Esarhaddon, the cut-open ewe and lambs (11. 547-554) are used demonstratively with admonitory function in the treaty curses [14].

As was noted above, parallels were drawn between occurrences of 'passing between the parts' of slaughtered animals (or even of humans) known from Hittite rituals, accounts in Classical texts (Herodotus, Livy, etc.) ethnological reports and travellers' stories and the two Biblical texts under discussion. However, even though there are typological parallels, a distinction must be made. As has been noted, the Biblical text are part of a convenant-making ritual, while the others are, on the whole, lustrative or purgatory by nature [15] or partake, according to some, of a 'rite de passage' or participatory function [16]. In Gen. 15 it is God, the suzerain, in the symbolic form of smoking brazier and flaming torch — the elements of the Sinaitic theophany — who passed through the pieces and thus concluded the convenant with Abraham and his descendants [17]. In

[13] See J. A. Fitmyer, SJ, *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (Rome 1967) 56-57; D. R. Hillers, *Treaty Curses of the Old Testament Prophets* (Rome 1964) 20 considers this part of a ceremony connected with treaty making. But it occurs only in vassal treaties and was simply part of the self imprecation. For a review of the various identifications of Bar-Ga'yah and KTK, cf. A. Lemaire and J.-M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfire et l'Assyrie de Shamshi-ilu* (Genève-Paris 1984).

[14] D. J. Wiseman, *Vassal-Treaties of Esarhaddon*: "Iraq" XX (1958); E. Reiner, ANET³, pp. 534-541. The oft-quoted oath in Livy I, 24 is also self-imprecatory.

[15] See Masson (above, n. 3), p. 18.

[16] W. Robinson Smith, *Religion of the Semites* (second edition, 1895) 480f. is one of the frequently quoted advocates of this unlikely interpretation.

[17] See Skinner, *Genesis*, p. 283; Speiser, *Genesis*, 113-14 for comparative material, but without awareness of the 'theophany' element. M. Weinfeld, (above, n. 1) 196 believes that the torch and the oven

Jer. 34, it is the 'people' who pass through the parts and are be-sworn. It is difficult to see how the Biblical passages fit with the other incidents.

The remark of the Syrian church father Ephrem is of interest. His work is a storehouse of information, not only about theological trends and traditions, but also concerning both the religious past and present of the Syriac speaking world of the fourth century in which he lived [18]. In the third century, the pagan cults were widespread in Edessa and in the major cities of the region as material, both literary and archaeological, from Edessa, Haran, Palmyra, Dura-Europos and Assur makes amply clear [19]. In his commentary on Genesis 15, he reports: "the Chaldeans would solemnize a pact by passing through the dissected parts holding torches" [20]. I do not believe that this an extrapolation from the Biblical text, but was in all likelihood based on more than hearsay. The familiarity of Ephrem and other Syrian church-fathers with the pagan background of the area is known [21].

The other references to pacts and treaties in Genesis are not characterized by overt symbolic actions, unless Abraham's gift of seven ewes to Abimelech (Gen. 21:27-30) as an *'ēdā* is to be seen in this light [22]. In the pact between Isaac and Abimelech (Gen. 26:29-31) we have what may well be a convenant meal (v. 30), followed by an oath (v. 31) [23]. In the encounter between Jacob

were part of the procedure of oath-taking. But it is the torch and oven which passed through in this story.

[18] For recent bibliography and study see Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge 1975) and T. Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian* (Lund 1978). The subtitle of Kronholm's book is "with particular reference to the influence of Jewish tradition".

[19] For Palmyra, cf. J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra* (Leiden 1979); for Edessa, cf. H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa* (Leiden 1980), and before him J. B. Segal, *Edessa 'the Blessed City'* (Oxford 1970) who discusses religion (pp. 43-61) and pagans in the fourth cent. at Edessa and Harran (pp. 104-109). R. Browning, *The Emperor Julian* (Berkeley 1976) in his chapter on "Julian and the Christians" (158-186) discusses pagan survivals in the fourth century. See too J. Teixidor, *The Pagan God* (Princeton 1977).

[20] Quoted by Zachariae (above n. 2). The passage is not in the edition of the Commentary on Genesis edited by R.-M. Tonneau (Louvain 1955).

[21] E. g. Jacob of Serug's, "Discourse about the Fall of the Idols" edited by J. Martin: ZDMG 29 (1875) 107-147 and the discussion by B. Vandenhoff: "Oriens Christianus" 5 (1915) 251-257.

[22] Note the theme of seven in the Sfire curse formula (I A ll. 21-24). It is difficult not to associate *'ēdā* with Heb. *'*ādīm* "treaty" Aramaic *'dy'* and Akkadian *adē*.

[23] The sharing of food and drink was a sign of alliance in the Ancient Near East. Note the material assembled by S. A. Kauf-

and Laban (Gen. 31: vs. 46-54 for the pact) beside the erection of the *gal/maṣṣebā* which served also as an *'ēdā*, we are informed in v. 54 of the convenant meal which sealed the pact. It is, however, in the Targum to Gen. 26:31 that a reflex of the rite discussed above is to be found. Instead of the simple oath found in the Hebrew text, the Pseudo-Jonathon preserves an interesting tradition: "they arose in the morning and swore one to the other *ufsag matgā dĕḥamrēh wiyhab pisgā ḥad lĕhom lĕsahădū weṣallī 'alayahon yiṣhaq wĕ'itrĕwaḥū wĕ'alwīnōn yiṣḥaq*... and he (scil. Isaac?) cut he rein of his donkey and gave one piece to them as a witness and he prayed over them and they were relieved and Isaac accompanied them"[24]. Although a reading *matnā* "loin" would make better sense in light of the material assembled above, the reading *matgā dĕḥamrēh* is confirmed by examining a photograph of the London manuscript and the *editio princeps*[25]. It is also confirmed by the story in *Pirqe de-Rabbi Eliezer*, chap. 36: "What did Isaac do, he took a cubit of the rein of the donkey upon which he rode and gave it to him (Abimelech) so that there be a pact between them". The story in *Pirqe de-Rabbi Eliezer* adds the word *'ammat* "cubit of", since it used the tale in a secondary fashion in relationship to II Samuel 8:1, where David takes the enigmatic *meteg ha-'amma* from the Philistines. The passage in *Pirqe de-Rabbi Eliezer* serves as confirmation of the reading and for the relative antiquity of the tale[26].

What stands behind the use of the 'rein of the donkey'? It is true that in the Abraham-Abimelech and the Jacob-Laban tales there is an *'ēdā* that is set aside as a 'witness' to the pact, and this is lacking in the Isaac-Abimelech tale; 'the rein of the donkey' is called a *sahădūta* "witness" in the Targum, and this fills the lacuna in the story. Nevertheless, the choice of a donkey here may very well go back to a tradition preserved from antiquity, in which the donkey was used as the animal slaughtered for a treaty: But this would not fit in any way with the Biblical background, and even more so, with the later rabbinic milieu. It may be ventured that the cutting of then rein was substituted at an early date for that

man in *Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein* (ed. M. de Jong Ellis, Hamden 1977) 126-127.

[24] This passage is discussed in various parts of A. Shinan's Jerusalem dissertation *The Form and Content of the Aggadah in the "Palestinian" Targumim and its Place within Rabbinic Literature* (Hebrew University, Jerusalem 1977).

[25] I am indebted to Prof. Michael Klein for checking the readings; see too ed. D. Rieder, p. 39.

[26] It is quoted by the commentaires on Pseudo-Jonathon and most recently by by R. Le Déaut in his translation and by Rieder in his translation (Jerusalem 1984) p. 57.

of the donkey itself. Thus, an echo of an ancient non-Israelite ritual was preserved in a Targum whose final composition was indeed late, but which incorporated many early traditions [27].

JONAS C. GREENFIELD

[27] I cannot agree with A. Shinan that the Aggadic elaborations unique to Pseudo-Jonathon were taken from Pirqe de Rabbi Eliezer (dissertation p. 356). Kronholm (above n. 18) has noted the affinity of Ephrem to Pseudo-Jonathon and PdRE which would indicate the existence of an earlier source.

Addendum to note 9: F. R. Kraus, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit* (Leiden 1984) p. 91, n. 204 interprets the words in the treaty between Hammi-dašur and Sumu-Numhim (Greengus, *OBTI* 326, 11.34-35) *ištu* anše *immahṣu* "seit der Esel geschlachtet worden ist" as referring to a peace treaty.

of the Genesis Apocryphon, as [illegible] was preserved in a Targum whose first composition was indeed early, and which incorporated many early traditions.

JONAS C. GREENFIELD

[illegible]

I cannot agree with A. Shinan that the Aggadic supplements unique to Pseudo-Jonathan were taken from Pirqe de Rabbi Eliezer (dissertation p. 158). Kasher (above n. 28) has noted [illegible] in Pseudo-Jonathan and [illegible] which would indicate the existence of an earlier source.

[illegible]

LA DISPUTE DES ARBRES DANS LE TARGOUM II D'ESTHER VII,10

La situation générale des Targoum d'Esther est connue. Il existe un Targoum bref, à peu près littéral, attesté par la seule Bible Polyglotte d'Anvers sur la base d'un Ms. inconnu: on en retrouve le texte dans la Polyglotte de Paris (= Tg III). A mon avis [1], ce Targoum a servi de base au Targoum "classique" qui l'a amplifié avec des matériaux divers en respectant fondamentalement la littéralité de son texte (= Tg I). D'une façon tout à fait indépendante, le Targoum dit "Yerushalmi" a développé une paraphrase très ample du texte hébreu en y insérant un certain nombre de morceaux particuliers, notamment des *Piyyûṭîm* alphabétiques (= Tg II). Mais cette situation théorique a été rendue très complexe par la transmission manuscrite qui a opéré des échanges entre le Tg I et le Tg II, si bien que certains poèmes alphabétiques ont été transférés du Tg II au Tg I.

Laissant de côté cette question générale, j'examinerai seulement un cas particulier: celui des amplifications rattachées à Est. vii, 10. Si l'on s'en tient au Tg I, tel qu'on le trouve, par exemple, dans les Bibles rabbiniques ou dans l'édition de P. de Lagarde [2], les vv. 9-10 du texte biblique ne reçoivent que des gloses minimes, alors que le Tg II insère en cet endroit deux *Piyyûṭîm:* d'abord une longue supplique de Hamân à Mardochée, dont on discerne encore en plusieurs endroits le caractère primitivement alphabétique, puis un discours adressé aux arbres qui disputent entre eux lequel servira de potence pour Hamân. C'est ce second développement qui retiendra mon attention. On le retrouve effectivement en cet endroit dans les rééditions du Tg II faites aux XIXe *siècle* [3], comme celles de P. Cassel (1885), qui suit l'édition d'Amsterdam (1698), et celle de M. David (1898), qui reproduit le Ms. de Kissingen et indique les

[1] "Observations sur les Targoums I et III d'Esther", *Biblica* 55 (1975), pp. 53-73.

[2] P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaice* (1873; rééd. Osnabrück 1967), p. 217. Le texte reprend celui du Tg II, moyennant deux additions, dont une citation d'Esd. vi,11 qu'on retrouvera plus loin.

[3] Outre la reproduction du texte dans P. de Lagarde, *op. cit.*, pp. 263s., dont l'apparat critique ne signale aucune variante, voir J. Cassel, *Zweites Targum zum Buche Esther* (Leipzig-Berlin 1885), pp. 66-68; M. Moritz, *Das Targum Sheni,* nach Handschriften herausgegeben und mit einer Einleitung versehen, Berlin 1898.

variantes de deux autres *Codices* (Hambourg et Breslau). Mais dès qu'on pousse la recherche un peu plus loin, on a des surprises. Par exemple, le Ms. de Londres BM Or 2375, que reproduit A. Sperber[4] donne un texte mixte qui, pour Est. vii, 9-10, suit intégralement le Tg II dont il constitue ainsi un nouveau témoin. Un phénomène semblable se produit dans le Ms. du Vatican Urb. 1, dont E. Levine a publié en 1977 une bonne photographie pour les cinq Megillôth[5]: il suffit de consulter les fol. 462r (col. 1-3) et 462v (col. 1-2). Les variantes s'ajouteraient aisément à celles des trois *Codices* consultés par M. David.

Arrêtons-nous un instant sur cette "dispute des arbres". Elle n'est pas isolée dans la tradition rabbinique. L. Ginzberg en a relevé depuis longtemps les sources parallèles dans ses *Legends of the Jews*[6]. Mais il signale que la dispute des arbres existe sous deux formes opposées. Celle qu'il reproduit lui-même provient du *Midrash Rabba* sur Esther v, 14, moyennant des abréviations évidentes[7]. Le contexte est celui du conseil donné à Hamân par Zaresh, sa femme: les arbres s'offrent tous pour servir de potence. mais finalement c'est le buisson épineux qui est choisi, comme dans Jg. ix,8-15. Ginzberg signale qu'il existe une autre présentation de la dispute, où tous les arbres se récusent les uns après les autres jusqu'à ce que le cèdre s'offre: n'est-il pas seul capable de fournir un fût de 50 coudées de hauteur? Tel est le thème attesté dans *2 Panim Aherim* 77 et *Aggadat Esther* 51-58. Il coïncide fondamentalement avec le développement du Tg II. En cet endroit, l'alphabétisme primitif du *Piyyûṭ* a laissé suffisamment de traces pour qu'on soit sûr de son existence. Quant à le reconstruire intégralement, c'est une autre question.

Il y a sûrement des additions qui amplifient certaines strophes ou s'intercalent entre elles. Le début de la strophe *Beth* est masqué par un *d-*. La strophe *Daleth* a disparu et la strophe *He* fait problème, en raison de l'arbre *'iddᵉrâ* que personne n'a identifié jusqu'ici[8]. La strophe *Waw* est facile à restaurer par l'addition d'un

[4] A. Sperber, *The Bible in Aramaic,* IVa. *The Hagiographa: Transition from Translation to Midrash,* pp. 199s.

[5] E. Levine, *The Targum to the Five Megillot* (Codex Vatican Urbinati I) (Jérusalem 1977). Ce livre donne la traduction des Tg pour quatre Megillôth, sauf pour le Tg d'Esther. La courte Introduction au Targoum *Sheni* (pp. 117-121) ne se rapporte pas au texte que donne le Codex du Vatican. La bibliographie qui le suit (p. 121) a un caractère général.

[6] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphie) vol. IV (1947), pp. 443s., avec notes dans le vol. VI, p. 479, notes 184 et 185.

[7] La traduction anglaise est aisément accessible dans M. Simon, *Midrash Rabbah,* vol. IX. *Esther, Song of Songs* (Londres 1939) 110-112.

[8] Il serait très facile de faire ici une suppléance, en introduisant au début de la strophe la particule déictique: *hâ,* "Voici que" (cf. la

w- en début de phrase, et le début de la strophe *'Aïn* est aussi masqué par un *d-*. La strophe *Taw* fait problème, mais on la retrouve peut-être grâce au texte biblique du v. 10 où l'hébreu commence par le verbe *wayyitlû:* il suffit de supposer que la paraphrase araméenne reprenait en cet endroit le verbe *t^elâ*, que l'araméen n'ignore pas, au lieu de *z^eqaf* ou *ṣ^elib* qui figurent dans les diverses recensions du texte actuel.

On aboutit ainsi au poème que voici. Les omissions sont signalées par des crochets. Les additions probables sont mises en italiques et entre parenthèses. Mais on s'en tient pour l'instant à ces propositions mineures: il faudrait consulter la totalité des attestations manuscrites pour voir si certaines permettent d'aller plus loin.

Et lorsque Hamân vit que ses paroles n'étaient pas entendues, il éleva des plaintes et des pleurs sur lui-même au milieu du jardin (var.: des arbres) du palais. Il prit la parole et dit:

Aleph Écoutez-moi, arbres et toutes les plantations
que j'ai plantés depuis les jours de l'Origine (*b^erēšît*)!
Beth (*Car*) le fils de Hammidatâ demande
à être hissé au poteau (?) du fils de Pandérâ.

Ils s'assemblèrent tous et tinrent conseil: celui qui aurait une hauteur de cinquante coudées, Hamân serait pendu à son faîte.

Gimel La VIGNE dit: "Je suis [trop] courte pour être apte
à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
attendu que c'est de moi qu'on prend le vin des libations".
Daleth (?) ....
Hé Le *'idd^erâ* dit: "Qu'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte:
je suis *ḥyl'* [.........]".
Waw [Et] le FIGUIER dit: "Qu'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
car c'est de moi qu'on prend les prémices
(*et c'est de moi que furent vêtus Adam et Ève*)".
Zaïn L'OLIVIER disait: "Qu'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
car c'est de moi qu'on prend l'huile pour le Candélabre.

strophe *Waw*, où il suffit de restaurer un *w-* initial). Mais cela ne résoud pas le problème que pose le nom de l'arbre (discuté dans les dictionnaires de Buxtorf-Fischer, Lewy, Jastrow); en outre, la finale de la strophe est incompréhensible. Elle est omise dans la traduction anglaise de A. Bernstein, faite d'après l'édition de P. Cassel et reproduite par B. Grossfeld, *The Targum to the Five Megilloth* (New York 1973), pp. 87-170 (voir la p. 336, avec la note 1). Dans le texte de base un saut d'oeil a fait omettre la fin de la strophe *Hé* et le début de la strophe *Waw*, si bien que l'arbre *'idderâ* est fautivement identifié au "figuier".

Ḥeth "L'expert en mystères m'a créé
pour rétribuer la fonction de [ses serviteurs les prophètes]".
(litt.: du prophète 'Obadyah).
Ṭeth "Mieux vaut un autre pour qu'il soit pendu à son faîte",
dit le PALMIER devant son Gardien:
Yod "Ils savent, tous les fils de la chair (var.: d'homme),
que Hamân l'impie est le petit-fils d'Agag l'Amalécite.
Kaph "Tous les rois confesseront devant toi
que tu es Dieu et qu'il n'y en a pas hormis toi.
Lamed "C'est à toi qu'il convient de délivrer les fils
de même que tu délivras leurs (var.: les) pères".
Mem Il répondit et lui dit, le Saint —Béni soit-il!—:
"Tout ce que tu as dit est un argument solide,
Nûn en hésitant pour qu'il soit pendu à ton faîte,
car tu vas de pair avec l'assemblée de Sion".
Samek "J'ai pensé, dit le CÉDRATIER, qu'il serait pendu à mon faîte,
et je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte:
'Aïn (*car*) vers moi viennent tous les gens
pour prendre de mes fruits afin de se réjouir devant toi".
Pé Le MYRTE ouvrit la bouche et dit: "Qu'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
car c'est sur moi qu'on dit: Joie et allégresse!
(*et en outre je suis associé au cédrat*)".
Ṣadé Le CHÊNE s'exclama et dit: "Qu'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
car Déborah, la nourrice de Rébecca, fut enterrée sous moi".
Qof Le TÉRÉBINTHE cria et dit: "Q'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
car Absalom, fils de David, fut suspendu à mon faîte".
Resh Le GRENADIER dit: "Q'il soit pendu à mon faîte?
Non, je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte,
car les justes sont comparés à moi.
Shin "Écoutez-moi, dit le *CÈDRE:* Pendez Hamân et ses dix fils
à la potence qu'il a préparée pour lui-même!"
Car c'est ainsi que l'Écriture explique ⌜et dit⌝:
Taw(?) Ils pendirent [alors] Hamân et ses dix fils
à la potence qu'il avait préparée pour Mardochée.
Et la colère du roi, qui avait monté au plus haut point, s'apaisa. Et sur Mardochée s'accomplit ce qui est écrit dans des livres saints: "Le juste est sauvé de l'angoisse, et elle passe sur l'impie" (Tg Prov. 11,8).

La restauration de la strophe finale est conjecturale. Elle repose sur une particularité relevée dans l'édition de Cassel: avant "ils pendirent" (*zqypw*), on a l'*incipit* du verset hébraïque *wytlw*, qui a pu suggérer l'emploi du verbe *tlw*, peut-être suivi de l'adverbe *kdwn*. Le poème alphabétique serait ainsi complet, sauf la strophe *Daleth*, qui est irrécupérable, et la strophe *Hé*, où le nom de l'arbre est corrumpu et dont la finale a chuté.

* *
*

Jusqu'ici tout paraît simple, car le matériel utilisé est connu depuis longtemps. Mais il faudrait consulter tous les Mss. du Tg II pour voir si la dispute des arbres y est présentée de la même façon. Or, deux Mss. s'accordent substantiellement (sauf variantes minimes) pour donner un texte tout différent. Il s'agit en premier lieu du Ms. de la *Biblioteca Angelica* Or. 72 (A-1-2), où le texte hébraïque d'Esther (fol. 230v-236r) est accompagné dans sa marge extérieure par le Tg I du livre. Le Tg II figure dans les fol. 286v-292v. Dans ce dernier texte, l'*Incipit* de chaque début de verset est indiqué en hébreu carré de format plus grand. Pour la dispute des arbres (fol. 291v), les noms des arbres sont indiqués de la même façon, comme pour marquer autant de "strophes". Un second Ms. porte le même texte: c'est le Ms. de Paris BM hébr. 110. Là, le texte hébreu du livre n'est pas reproduit. Mais l'*Incipit* des versets permet d'en retrouver la trace. Le Tg I du livre occupe les fol. 112r-120v. On a ensuite le Tg II, en écriture cursive progressivement plus serrée, sur les fol. 121r-139v. La prière de Hamân et la dispute des arbres sont formellement rattachées à l'*Incipit* d'Est vii,10 (fol. 136v), mais celui-ci est repris en conclusion du développement (fol. 137v). Entre temps, tous les noms des arbres figurent en alphabet carré plus gros, comme dans le Ms. précédent. Bien que la recension du texte soit la même des deux côtés, pour la dispute des arbres qui se distingue ici de la recension n.º 1, on observe un certain nombre de variantes mineures et surtout l'omission de tout le passage relatif au figuier dans le Ms. de l'*Angelica*. Comme je n'ai vu reproduire nulle part ce texte dans les éditions du Tg II, je crois utile de le donner d'abord en araméen avant de le traduire.

On remarquera que toutes les citations bibliques sont données d'après le TM, sauf en finale où Is. vi,13 est cité d'après le Tg de Jonathan (avec une variante dialectale qui substitue la conjonction *'rwm* à *'ry*) et où Prov. xi,8 est également cité d'après le Tg du livre. Voici le texte araméen qui nous intéresse ici. Je ne signale pas les variantes purement graphiques (*Matres lectionis*). J'omets de même les mots incomplets qui ne sont là que pour terminer les lignes. Il aurait été utile que mon apparat critique indique, manuscrit par manuscrit, la source exacte de toutes les autres variantes. Pour simplifier l'opération, je me contente d'indiquer par un demi-crochet les mots absents de l'un des deux témoins et de mettre entre corchets les leçons différentes qui feraient un doublet. Je suis, en principe. le Ms 110 qui semble meilleur. Il ne s'agit en tout cas que d'une publication provisoire qui a pour seul but de porter à la connaissance de tous un texte apparemment inédit.

šry hmn ṣwḥ wbky wl' mrkn mrdky lyh yt 'wdnyh . wkd hmn ḥm' dl' mštm'yn mylwy nṭl 'yly' wbkyt' 'l npšyh bmṣy'wt gynt bytn' [var.: 'yln gnt'] . mtyb w'mr : 'ṣytw ly ⌜kl⌝ 'ylnyy' wkl štylyy'

dy [var.: d'y] štlyt [var.: 'štlw] mn ywmy br'šyt ⌜d⌝br hmdt' b'y ⌜l⌝myswq l'ksndry' dbr pndyr'. 'ytknšw klhwn w'ṣw 'ṣh mn drwmyh ḥmšyn 'myn yṣṭlb hmn 'l ryšyh.

GWPN' 'mrt [...] qṣwr' 'n' wl' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dknyšt' dyšr'l 'ymtlt by, dhkyn kty': "gpn mmṣrym tsy'"; wtwb dmyny nsbyn ḥmr' lnswkyn wlbrkt', wlyt 'ypšr dms'ybn' 'n' bnbyltyh.

T'YNT' 'mrt : l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dknyšt' dyšr'l 'ymtylt by, dhkyn kty': "kbkwrh bt'nh br'šwt", wmyny nsbyn lbykwry' wmtlbyš 'dm wḥwh.

RYMWN' 'mrt [...] l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, ⌜dy⌝ knyšt' dyšr'l 'ymtlt by, dhkyn kty': "kplḥ hrmwn rqtk", wbdmwt' dpryy 'bdyn zg' wrwmn' bšpyly m'yl' dkhn' rb', wlyt 'ypšr dms'ybn' [var.: ds'ybn' 'n'] bnbyltyh.

ZYT' 'mrt [...] : l' ykyln' dyṣṭlb bryšyh (!), dyšr'l 'ymtyl' by, dhkyn kty': "zyt r'nn yph pry t'r qr' YYY šmk", wmyny nsbyn mšḥ' lmnrt' bbyt mqdš'; ḥkym rzy' br' yty lmpr' 'wbdy nby' wlrb'h mlkyy' wkhnyy', wlyt 'ypšr dms'ybn' bnbyltyh.

'TRWG' 'mr [...] : l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dby 'mtyl 'brhm špyr bsybw, wdmyny nsbyn bnwy lmḥdy qdm mry 'lm', dhkyn kty': "wlqḥtm lkm bywm hr'šwn pyry 'ṣ hdr", wlyt 'ypšr ms'ybn' 'n' bnbyltyh.

DYQL' 'mr : l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dyṣḥq ṣdyq' 'ymtyl by [var.: by 'mtyl], dhkyn kty': "ṣdyq ktmr yprḥ ⌜k'rz blbnwn yšgy⌝", wtwp d'n' šwtp l'trwg', wlyt 'pšr dms'bn' 'n' bnbyltyh.

'S' 'mr : l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dṣdyqy' 'mtylw by, dhkyn kty': "whw' 'md byn hhdsym bmṣlh", wkty': "wyhy 'mn 't hdsh", wmny nsbyn lššwn wlšmḥh b'bdlt' wbhlwlh wbmtwlt', w'n' šwtp' l'trwg' wlwlb' bhdwt ḥg', wlyt 'ypšr dms'bn' 'n' bnbyltyh.

'MGWZ' 'mr : l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dglwt' dyšr'l 'mtylt by, dhkyn kty': "'l gnt 'gwz yrdty [lr'wt b'by hnḥl]", w'wp ḥkymy' dyšr'l 'mtylw by, wlyt 'pšr dms'ybn' ⌜'n'⌝ bnbylth.

HYZWR' 'mr : l' ykyln' dyṣṭlb bryšy, dmry ⌜b⌝'lm' mtqls by, dhkyn ktyb: "ktpwḥ b'ṣy hy'r kn dwdy byn hbnym", wṭwr' dsyny 'tqry 'l šmy, dhkdyn kty': "tḥt htpwḥ 'wrrtyk", wlyt 'ypšr dms'bn' bnbyltyh.

BWṬM' wBLWṬM' 'mrw trwyhwn : lyt 'n' [var.: 'nn] yklyn dyṣṭlb bryšn', dtḥwtn' 'tqbrt dbwrh twrbynt' drbqh, wbn' 'mtylw ṣdyqy', dhkyn kty': "wyšt'rwn bh ḥd mn 'šr' wytwbwn wyhwn lṣrb' kbwṭm' wkblwṭ' ⌜d⌝mytr ṭrpwhy dmn ⌜l⌝ybyšyn w'd k'n hynwn rṭybyn lqyym' mnhwn zr'", kn glwt' dyšr'l ytwbwn l'r'hwn 'rwm zr'' dqwdš' nṣbthwn", wlyt 'ypšr dns'b bnbyltyh.

'RZ' 'mr : 'n' mlk' lkl [var.: dkl⌝ 'ylny' wrb 'l ⌜kl⌝ kwlhwn; bb'w mnk, nṭwryh dyšr'l ḥkym rzy', yṣṭlb hmn ršy'' br bryh d'gg 'mlq'h d'tqyn ṣlyb' myny⌜h⌝ mn mryš' dnsb pršndt' bryh mtbwt' dnwḥ wnšh [var.: wbnyyh] bbytyh, whmn ršy'' nsbyh bḥydwh wstryh lbytyh lmṣlb 'lwy mrdky ṣdyq', wšm t'm lmhwy bṭyl 'bydt byt 'lh' rb' dbyrwšlm, kdyn ytqyym 'lwy mh dkty⌝ bspr' d'zr': "wmny šym t'm dy kl 'nš dy yhšn' ptgm' dn' ytnsḥ '' mn bytyh wzkyp ytmhy 'lwhy [var.: 'lwy] wbytyh nwly yštwy 'l dnh". wmn yd ṣwḥ 'rz' w'rym [var.: r'ym] qlyh w'mr : šm'w myny kl 'ylny', 'n' msr npšy dyṣṭlb bryšy hmn ršy'' w'šrty [var.: w'šrt] bnwy 'l ṣlyb' d'tqyn.

wtb w'mr : 'lh' dkl mlkwwt' ywdwn qwmk d't hw' 'lh' wlyt br mynk, lk y'h lmprq yt 'mk mn yd' dhmn dy r'ym k'rz' [var.: kmh d'rz'] hykmh dprqt 'bhthwn mn yd' dsnḥryb mlk' d'twr dy r'ym lybyh k'rz', w'wp myny nsbyn khny' qys' d'rz' wrmn lhwn bgw yqydt twrt' ldk'h ms'bh ; y'h ly lm'bd pwr'nwt' ⌈d'mk⌉ mn hmn ršy".

La suite du texte reprend le Tg de vii, 9-10. Avant de faire quelques remarques sur ce texte, il faut le traduire. Ses particularités ne commencent qu'avec la dispute des arbres:

Et lorsque Hamân vit (*ḥm'* au lieu de *ḥz'*) que ses paroles (*mlwy* = *millô(h)î*, forme dialectale) n'étaient pas entendues, il éleva des plaintes et des pleurs sur lui-même au milieu du jardin du palais (var.: des arbres du jardin). Il prit la parole et dit:

"Écoutez-moi, ⌈tous⌉ les arbres et toutes les plantations
que j'ai plantés (var.: qui ont été plantés) depuis les jours de l'Origine!
⌈Car⌉ le fils de Hammidatâ demande
à être hissé au poteau (?) du fils de Pandérâ".

Ils s'assemblèrent tous et tinrent conseil: celui qui aurait une hauteur de cinquante coudées, Hamân serait pendu à son faîte.

La VIGNE dit: "Je suis [trop] courte et je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, car l'assemblée d'Israël est comparée à moi, car il est ainsi écrit: (hébr.) 'Tu as déplanté d'Égypte une vigne' (Ps. lxxx, 9), et en outre, c'est de moi qu'on prend le vin pour des libations et pour les bénédictions, et il n'est pas possible que je sois souillée par son cadavre".
[Ms. 110 seul:] Le FIGUIER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, car l'assemblée d'Israël est comparée à moi, car il est ainsi écrit: 'Comme une primeur sur un figuier dans la belle saison...'. (Os. ix,10), et c'est de moi qu'on prend pour les prémices et [par moi] que furent vêtus Adam et Ève".
Le GRENADIER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, ⌈car⌉ l'assemblée d'Israël est comparée à moi, car il est ainsi écrit: 'Comme une moitié de grenade sont tes joues' (Ct. iv,3), et c'est à la ressemblance de mes fruits qu'on fait la clochette et la grenade sur les bords inférieurs du manteau du grand prêtre (cf. Ex. xxvii,33s.), et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".
L'OLIVIER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, car Israël est comparé à moi, car il est ainsi écrit: 'Olivier verdoyant orné de fruits superbes: [ainsi] YYY avait appelé ton nom' (Jer. xi,6), et c'est de moi qu'on prend l'huile pour le candélabre dans la Maison du sanctuaire (cf. Lev. xxiv,2); l'expert en mystères m'a créé pour rétribuer les travaux des prophètes et pour investir les rois et les prêtres, et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".
Le CÉDRATIER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, car c'est à moi qu'est comparé Abraham à la belle vieillesse (litt.: beau en vieillesse), et parce que c'est de moi qu'on prend pour se réjouir devant le Seigneur du monde, car il est ainsi écrit: 'Et vous prendrez pour vous, le premier jour, des fruits de l'arbre d'honneur...' (Lev. xxiii,40), et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".
Le PALMIER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, car Isaac le juste est comparé à moi, car il est ainsi écrit: 'Le juste poussera comme le palmier, [comme le cèdre sur le Liban il croîtra]' (Ps. 92,13), et en outre parce que je suis associé au cédrat (cf. Lev. xxiii,40), et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".

Le MYRTE dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte car les justes sont comparés à moi, car il est ainsi écrit: 'Et lui se tenait debout entre les myrtes dans la profondeur...' (Zac. i.8); et il est écrit: 'Et il élevait Hadassâh...' (Est. ii,7: Hadassâh = fém. de *hâdâs*, "myrte" en hébr.); et c'est de moi qu'on prend pour la joie et l'allégresse dans la *Habdalâh* (= prière pour la fin du Sabbat), dans la récitation du Hallel et durant la circoncision, et je suis associé au cédrat et à la palme (*lûlab*) dans la joie de la fête (cf. Lev. xxiii,40), et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".

Le NOYER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faite, car la communauté exilée (*gâlût*) d'Israël est comparée à moi, car il est ainsi écrit: 'Au jardin des noyers je suis descendu(e), ⌈pour voir les jeunes pousses du ravin⌉' (Ct. vi,11), et aussi les justes d'Israël sont comparés à moi, et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".

Le POMMIER dit: "Je ne suis pas apte à ce qu'il soit pendu à mon faîte, car le Seigneur du monde (var.: dans le monde) est complimenté grâce à moi, car il est ainsi écrit: 'Comme le pommier parmi les arbres de la forêt, ainsi mon Bien-Aimé parmi les garçons' (Ct. ii,3), et la montagne du Sinaï est appelée par mon nom, car il est ainsi écrit: 'Sous le pommier je t'ai éveillée' (Ct. vii,9), et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".

Le CHÊNE et le TÉRÉBINTHE dirent tous les deux: "Nous ne sommes pas aptes à ce qu'il soit pendu à notre faîte, car c'est sous nous que fut ensevelie Déborah, la nourrice de Rébeca (cf. Gen. xxxv,8), et c'est à nous que sont comparés les justes, car il est ainsi écrit: 'Il en restera un dixième, et ils seront de nouveau livrés à l'affinage, comme le chêne et le térébinthe dont le reliquat de feuillage ressemble à des choses desséchées, et jusqu'à maintenant ils sont humides pour qu'en subsiste la semence: ainsi la communauté exilée (*gâlût*) d'Israël reviendra dans sa terre, car son plant est la semence sainte' (Tg Is vi,13); et il n'est pas possible que je sois souillé par son cadavre".

Le CÈDRE dit: "Je suis le roi de tous les arbres et grand plus qu'eux tous. Je t'en prie, Gardien d'Israël, expert en mystères! Qu'il soit pendu, Hamân l'impie, le petit-fils d'Agag l'Amalécite, car il avait préparé de moi la potence, de la poutre que Parshandatâ son fils avait prise à l'arche de Noé, et il l'avait apportée (var.: bâtie) dans sa maison, et Hâman l'impie l'avait prise avec joie et cachée dans sa maison pour pendre sur elle Mardochée le juste; et il avait donné ordre qu'on interrompe le travail de la grande Maison-Dieu qui est à Jérusalem (cf. Esd. iv,24). Ainsi s'accomplira sur lui ce qui est écrit dans le livre d'Esdras: 'Et un ordre a été donné par moi que tout homme qui modifierait (= désobéirait à) cette parole, une poutre sera arrachée de sa maison et, suspendu, il sera supplicié sur elle, et sa maison sera transformée en cloaque à cause de cela' (Esd. vi,11)".

Et aussitôt le CÈDRE clama et éleva la voix et dit: "Écoutez-moi, tous les arbres! Je me livre moi-même pour que Hamân l'impie et ses dix fils soient pendus à la potence qu'il avait préparée". Et il dit encore: "Ô Dieu, toi devant qui tous les royaumes confesseront que tu es Dieu et qu'il n'y en a pas hormis toi! C'est à toi qu'il convient de délivrer ton peuple de la main de Hamân qui s'était élevé comme un cèdre, de même que tu as délivré leurs pères de la main de Sennachérib, le roi d'Assur, qui avait élevé son coeur comme un cèdre (cf. Tg Is. xxxvii,23). Et c'est aussi de moi que les prêtres prennent la branche de cèdre et les jettent au milieu du bûcher de la vache (Nb. xix,6), pour purifier de la souillure. Il me convient de faire la rétribution [pour ton peuple] sur Hamân l'impie".

A partir d'ici, le texte rejoint l'autre recension du Tg II, pour Est. vii,9-10, avec en finale la citation du Tg de Prov. xi,8.

Il est hors de question de commenter ici tous les détails de ce texte. Mais il est clair que, par rapport à l'autre recension du Tg II, il est totalement recomposé. Le principe même du Poème alphabétique, qui subissait quelques entorses dans la première recensión, est totalement abandonné. En conséquence, la liste des arbres cités et l'ordre dans lequel ils figurent, commandés précédenment pour une large part par les nécessités de la composition poétique, sont modifiés sauf pour le début (la Vigne) et la fin (le Cèdre). On avait précédemment: la Vigne (suivie de deux strophes défigurées), le Figuier, l'Olivier, le Palmier, le Cédratier, le Myrte, le Chêne, le Térébinthe, le Grenadier, le Cèdre. On a maintenant: la Vigne, le Figuier, le Grenadier, l'Olivier, le Cédratier, le Palmier, le Myrte, le Noyer, le Pommier, le Chêne et le Térébinthe groupés, le Cèdre. Une comparaison avec le *Midrash Rabba,* qui rapportait une "dispute de prévalence" (genre bien connu depuis une très haute antiquité), est assez instructive. On y trouve les arbres suivants: le Figuier (avec renvoi à Os ix,10), la Vigne (cf. Ps. lxxx,9), le Grenadier (cf. Ct. iv.3), le Noyer (cf. Ct. vi,11), le Cédratier (cf. Lev. xxiii,40), le Myrte (cf. Zac. i,8), l'Olivier (cf. Jer. xi,16), le Pommier (cf. Ct. ii,3 et vii, 9), le Palmier (cf. Ct. vii,8), l'Acacia et le Pin (renvoi très général à la construction du Temple), le Cèdre et le Palmier (cf. Ps. xlii,13), le Saule (cf. Is. xliv,4), enfin le Buisson d'épines (cf. Jg. ix,8-15, où figurent: l'Olivier, le Figuier, la Vigne). La méthode employée dans le Midrash et dans la seconde recension du Targoum est fondamentalement la même: chaque arbre justifie sa position en alléguant un texte d'Écriture, ou éventuellement plusieurs. Pour les textes du Cantique des cantiques, la même interprétation allégorique est supposée des deux côtés. Mais les conclusions tirées du texte de l'Écriture sont radicalement opposée: dans le Midrash, c'est une candidature pour servir de potence; dans le Targoum, c'est un motif pour l'écarter.

Des deux recensions du Targoum, laquelle est la plus ancienne? A mon avis, il y a toutes chances pour que le *Piyyûṭ* alphabétique ait précédé le développement plus long dont toutes les formulations sont bâties sur le même modèle. Dans la première recension, le Chêne et le Térébinthe figuraient côté à côte en fournissant chacun une strophe, grâce à l'emploi de deux verbes distincts (*ṣawwaḥ* et *qᵉrâ*) en début de strophe et à la citation implicite de deux textes d'Écriture. Dans la seconde recension, ils sont regroupés. On remarque en outre dans cette recension l'emploi de plusieurs formules qui avaient une raison d'être précise dans l'autre ("l'expert en secrets", la "confession de foi" des rois). Mais cette question aurait besoin d'une étude plus approfondie. Quant à évaluer l'antiquité des textes, c'est un problème complexe qui ne peut être abordé ici. Mon seul but était de signaler l'existence

d'un texte qui ne me semble par avoir été pris en considération jusqu'ici. Je note toutefois que L. Ginzberg a relevé, dans une partie de la documentation consultée à propos du Tg II sur Est. vii,10, une recension de la légende où les arbres se récusaient "pour ne pas être souillés par le cadavre impur de Hamân" et une indication analogue sur la poutre de cèdre arrachée à l'arche de Noé par Parshandatâ, fils de Hamân[9]. Mais connaissait-il le seconde recension du Targoum? Je ne fais que poser la question sans pouvoir y répondre.

Aussi bien, mon seul but était de présenter un texte targoumique extrait de deux manuscrits originaux, en hommage au P. A. Díez Macho, qui a tant travaillé pour faire avancer les études targoumiques: "*In memoria aeterna erit justus*".

PIERRE GRELOT

[9] L. Ginzberg, *op. cit.*, vol. VI, p. 479, note 184.

TARGUMIC TOSEFTOT FROM THE CAIRO GENIZAH

I. INTRODUCTION

Although our subject is Targumic Toseftot, it is important to first establish a general targumic context that will serve throughout the article as a frame of reference.

Targumic texts from the Cairo Genizah may be conveniently divided into five categories:

1. *Targum Proper*. These are fragments of manuscripts which originally contained a running Aramaic translation of the entire Pentateuch, or at least of complete books of the Pentateuch [1]. Most of the manuscripts published by P. Kahle [2], as well as those discovered subsequently, fall into this group.

2. *Festival-Liturgical Collections*. Medieval scribes often produced collections of Palestinian Targum of the Torah readings for Festivals or special Sabbaths in the form of separate pamphlets or as parts of Maḥzor manuscripts. In the case of the festivals, they contain the main reading plus the *mussaf* (additional reading) or *mafṭir* (concluding reading) from Numbers 28. In the case of the special Sabbaths, they comprise the readings that replaced the regular weekly portions of the triennial Palestinian rite [3].

3. *Fragment-Targums*. Collections of selected passages, verses and phrases of Palestinian Targum. This *genre* has been known since the second *Biblical Rabbinica* (Venice, 1524-5), though its *raison d'etre* remains unclear to this day. The criteria by which the redactors of these Fragment-Targums selected verses and parts of verses for inclusion in their collections, and the purpose of these

[1] Although no convincing reason has yet been proposed for targum to a single book of the Pentateuch, the fact is that all of the fragments of Kahle's MS E are from Genesis, and all the fragments of MS A are from Exodus.

[2] *Masoreten des Westens* II (Stuttgart 1930; reprinted Hildesheim: Olms, 1967).

[3] Previously published examples of festival collections are Kahle's MS F, and MS J.T.S. 605, M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch* (Analecta Biblica 76; Rome, Biblical Institute Press, 1980), Vol. I, pp. 237-8. My forthcoming work, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch* (Hebrew Union College Press), will contain fragments of at least six more festival-liturgical collections.

works are still unknown. The Fragment-Targums were usually copied as separate manuscripts. However, in one case, it appears in the form of marginal glosses to a hand-written Rabbinic bible (MS Leipzig) [4].

4. *Introductory Poems*. Targumic poems have been well known for over a century, and their *Sitz im Leben* has always been clear. They were recited or chanted in the synagogue before the Torah reading for festivals and special Sabbaths. They are targumic in language, and the beginnings of lines or strophes often form an alphabetic acrostic.

The most famous of these poems is the אזיל משה ("Go Down Moses"), in which Moses argues with the sea, which refuses to split before the Israelites. This early poem is preserved in a 4-5th Century papyrus [5], as well as in two distinct Genizah manuscripts. Another popular theme is the debate among the twelve months as to which shall be first, and in which shall Israel be redeemed from Egypt [6]. The poems usually appear as separate collections, although occasionally they are inserted into other targumic texts, in their respective places.

5. *Targumic Toseftot*. One of the characteristic features of the Palestinian Targumim is the expansive midrashic passages, which are frequently interwoven in the straight literal translation. Most of these expansions are preserved in the various Fragment-Targums mentioned above. Many of the midrashic passages were also collected by medieval scribes in small booklets or on separate pages, under the title "Tosefta" or "additional targum". A number of such tosefta collections were included in early printed Hebrew Bibles. These collections and others have been published by modern scholars since the end of the 19th Century [7]. The present article

[4] Another major manuscript of Fragment-Targum was published at the turn of the present century by M. Ginsburger (*Das Fragmententhargum;* Berlin 1899; reprinted Jerusalem, Makor 1969). Also see reference to *The Fragment-Targums*... in the preceding note.

[5] See J. Yahalom, "'Ezel Moshe' — According to the Berlin Papyrus", *Tarbiẓ* 47 (1978) 173-184.

[6] Other poems are related to Exodus 15 (Song of the Sea, read on Passover), Exodus 19-20 (Sinai revelation and the Ten Commandments, read on Shavu'ot), and the death of Moses (Deuteronomy 34). Large collections of targumic poems were published by S. Hurwitz in *Machsor Vitry* (Nürnberg 1923), between pp. 305-344, and by M. Ginsburger (see following note).

[7] The larger collections are: A. Epstein, "Tosefta du Targoum Yerouschalmi", REJ 30 (1895), 44-51; M. Ginsburger, "Zusätzthargumim", in *Das Fragmententhargum,* pp. 71-74; A. Sperber, "Targum shel Tosefta", in *The Bible in Aramaic* I (Leiden, Brill 1959) 354-357. Individual toseftot have also been published in recent times:

will be devoted primarily to several newly discovered tosefta passages from the Cairo Genizah manuscripts, and to an attempt at answering the questions of their origin and purpose.

II. NEW TARGUMIC TOSEFTOT

1

Oxford Bodleian Ms. c 74r

Tosefta Genesis 4:23 — תוספתא בראשית ד:23

27. . . תוספתא . . (23) ויאמר למך . . ואמר למך לנשוהי עולו עמי
28. לאידרון בית משכבא לאקמא זרעא מנכון ארי חנוך סליק לעילא ותובל קי[ן]
29. שכיב מרע כען יתכניש לעמיה סריבו נשייא ואמר[ו] ליה לית אנחנא צביי[ן]
30. לאעדאה ואולדה לאכלא התיב להון עדה וצלה שמעה קלי נשי למך אציתא למימ[רי]
31. אם כן הכא עולו עמי ל[כ]י דינא אזלו ת[ר]תיהון עימיה לאדם אשתעי ליה למך וא[מר]
32. מה דערע ליה עמהון וכד סריבא לקבלא מניה . . .

verso

4. אמר ליה אדם דאמר רחמנא בכין כל קטולא לקין לשבעא
5. [דרי]ן יתפרעון מניה ביבזמנא פקד לנשייא דלמך לקבלא מניה אמרו נשייא
6. [ ]ל מניה לפתגמה הדין לאיתפרש מיניה כמא דאיתפרשת מן חוה אינתתך
7. [ביב]זימנא אתב[ה]יל אדם מן פתגמיהן בטענא דא ואמר בליביה מן הדין להיות

M. Ginsburger, "Aramäische Introductionen zum Thargumvortrag an Festtagen": ZDMG 44 (1900), 113-124 (poems and toseftot).
Idem., "Les Introductions Araméennes a la Lecture du Targum": REJ 73 (1921), 14-26, 186-194.
A. Díez Macho, "Nuevos Fragmentos de Tosefta Targúmica": Sefarad 16 (1956), 313-324.
P. Grelot, "Une Tosephta targoumique sur Genèse XXII dans un manuscrit liturgique de la Geniza du Caire": REJ N.S. 16 (1957) 5-27.
R. Kasher, "תוספתא תרגומית לבראשית ב, א-ג": Sinai 78 (1975) 9-17.
M. Klein, "The Targumic Tosefta to Exodus 15:2): JJS 26 (1975) 61-67.

Note also the following full length study: R. Kasher, *The Targumic Tosephta to the Prophets,* M. A. Thesis (Advisor: M. Goshen-Gottstein); Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1973 (Hebrew with English summary). Kasher finds many of the toseftot to be quite early — prior to the mid-Fourth Century C.E. — and of Palestinian origin.

Tosefta... And Lamech said... And Lamech said to his wives: Enter with me to the bed chamber, so that [I might] establish progeny through you. For Enoch ascended to the above, and Tubal-cain lies [deathly] ill, and will soon be gathered in to his people. The wives refused, and said to him: We do not wish to become pregnant and give birth, only for [the child] to be devoured. He answered them: Adah and Zillah hear my voice, wives of Lamech listen to my speech. If this is so, then come with me to the court of justice. The [two] of them went with him to Adam. Lamech told him what had happened to him with them (i.e. his wives), (and) that they had refused his request...

Adam said to him: The Merciful One has [indeed] said: Therefore, whoever kills Cain, vengeance shall be taken on him for seven [generatio]ns. At that moment he ordered the wives of Lamech to agree to his request. The wives said [to Adam that they take an example] from him in this matter, to separate from him (i.e. Lamech), just as you (i.e. Adam) separated from Eve your wife. [At that] moment Adam was astounded by their words [and] by this argument; and he said to himself: By right [I] should [return to Eve and continue to have children].

Although Ginsburger published the beginning of this tosefta as found on the recto of the manuscript [8], he apparently overlooked its continuation on the verso. This midrash comes to explain the immediately following verse 25, "Adam knew his wife again", as the direct result of his being admonished by Lamech's wives (verse 24). The midrash is known from the *Bereshit Rabba* [9] and elsewhere; but it is otherwise unattested in targumic literature.

2

Cambridge University Library MS T-S AS 69.11

Tosefta Genesis 21:10 — תוספתא בראשית כא :10

5. [ ]לְעָאָה כַד אֲמַרַת

6. לֵיה שָׂרָה בְּ[ר]גְזוּתָא גָרֵשׁ את

7. האמה הָזאת ואת כנה אֲרֵי

8. שְׁמַעַת יִשְׁמָעֵאל אֲמַר לִבְנֵי

9. אֱנָשָׁא אֲנָא בוּכְרָא וְיִצְחָק

10 תִּנְיָנָא אֲנָא נָסִיב עַל חַד תְּרֵין

[8] *Das Fragmententhargum*, p. 72.

[9] P. 225. This and following references are to *Midrash Bereshit Rabba*, ed. J. Theodor and Ch. Albeck (Jerusalem, Wahrmann 1965).

11. מִנִכְסֵי אַבָא אַמְרַתְ לֵיה

12. כִי לא יירש בן האמה הזאת

13. עם בני יצחק: אִיתְגְלִיתָא /

...when Sara said to him (i.e. Abraham) in [an]ger: *Cast out this slave-woman and her son,* because I heard Ishmael telling people: I am the first-born and Isaac is the second; I shall inherit a double portion of my father's fortune. She said to him: *For the son of this slave-woman shall not inherit together with my son Isaac.* You were revealed...

As in the previous passage, we have an unattested targumic interpretation, paralleled only in the *Bereshit Rabba* [10], namely, that Ishmael had publicly laid claim to the first-born rights. This is quite different from the other targumic explanations that Ishmael practiced idolatry, or that he tried to murder Isaac.

Both of the preceding passages are written in the dialect of Onqelos - in fact, the first passage is interwoven with Onqelos, viz.:

ואמר למך לנשוהי ... עדה וצלה שמעה קלי נשי למך אציתא למימ[רי] ...

3

Cambridge University Library MS T-S B 8.9, folio 2

Genesis 22:5 — בראשית כב 5

	recto	verso
1.	עולימוהי חמן אתון מידַעם	ואישתא וסכינא נסיב הוא
2.	בעלמא ואמרו ליה לית אנן	בידיה ואזלו תריה תרויהון
3.	חֲמַן מדעם בעלמא מתיב	כחדא
4.	ואמר ליצחק בריה את חמי	
5.	מדעם אמר ליה הא אנא חמי	
6.	עמ'דא דעננא מרקיעא	
7.	לארעא בההיא שעתא ידע	
8.	סבא דיצחק אתבחר לעלתא	
9.	מתיב ואמר לעולימוהי עמא	
10.	דמתילין בחמרא אוריכו לכון	
11.	הכא עם עֹ חמרא שבו לכם וג'	
12.	(6) נסיב אעיא ושוי על יצחק בריה	

[10] P. 568.

...[And Abraham said] to his lads: Do you see anything at all? And they said: We do not see anything at all. He addressed his son Isaac, and said: Do you see anything? He said to him: Behold I see a pillar of cloud [extending] from heaven to earth. At that moment the patriarch knew that Isaac had been chosen as the burnt offering. He then said to his lads, [who were of] a people that is likened to the donkey: Wait here with donkey: *You remain et. seq.* He took the wood and placed [it] on Isaac his son, and he took in his own hand the fire and the knife; and they both walked together.

The importance of this tosefta, which was first published by P. Grelot in 1957 [11], lies in the vestiges of the Palestinian dialect that is preserves. The use of חמי instead of חזי (lines 1, 3, 4, 5), and the beginning of the word תריהון (verso line 2) are telltale. The scribe apparently stopped short in the middle of the word, marked it for deletion with a superlinear line, and "corrected" the text to תרויהון (cf. verso line 10). These vestiges are especially significant since the literal translation into which the tosefta was embedded is that of Onqelos, viz.: ... ואמר לעולימוהי אוריכו לכון הכא עם חמרא It would seem that these midrashic expansions of Palestinian origin [12] were reworked for inclusion in the prevailing Onqelos targum. Finally, we note that once again the midrashic interpretation of the tosefta is quite different from that of the other extant Palestinian Targumim [13].

11 See note 7, above.
12 Cf. *Ber. R.*, pp. 595-596.
13 Another unique tosefta (published by Ginsburger in *Das Fragmententhargum*, pp. 71-72) attributes the first case of fratricide to jealousy over a beautiful woman:

Oxford Bodleian Ms. Heb. c 74r
Tosefta Genesis 4:8 תוספתא בראשית ד :8

והוה קין נטיר דבבו להבל מקדמת דנא ארי הות אחת[יה]
דהבל איתתיה דקין ולא הות שפירא בריוא כאחתיה דקין דהות אינתתיה דהבל
כד אדכר קין מה הוה בליביה אמר כען אש[כחי]ת זימנא לדיבו רהט בתריה וא[מר]
ליה פוק מארעי דנסיבית בחולקי לא אשכח ה[ב]ל אתרא למפק ליה ולא הוה ידע ב[מה]
ימחיניה ואתפני לכה ולכה עד דחזא תרין עופ[י]יא יתמחון וקס חד על חבריה
ומחיהי בפומיה ואיתשד דמיה עד דמית איתאלף מניה קין ועבד כן בהבל אח[והי]
וחזא והא מית ודחיל מן אבוהי למבעי מניה ולא הוה ידע מה יעביד זקף עינ[והי]
וחזא ההוא עופא דיקטל חבריה והוא נקיט בפומיה בארעא וחפר ואטמריה לחב[ריה]
מיתא ואתיב עפרא עלוהי ביה שעתא עבד קין כדין בהבל כד לא אשכחיה [אבוהי]

III. NEW ELEMENTS IN TOSEFTOT

Among the tosefta collections from the Genizah are a number of texts that are essentially the same as corresponding expansions in the various Palestinian Targumim. And yet, the tosefta texts contain unique midrashic elements, that set them apart from the other targumim.

1

Oxford Bodleian Ms. Heb. c. 75r

Tosefta Genesis 38:25 25: תוספתא בראשית לח

תוספתא (25)

13. היא מוצאת ותמר מיתפקא לאיתוקדא ובעת תלתה סהדין ולא אשכחת יתהון

14. כד איתא סמאל טמרינון ק׳דמהא דלית עינהא למרומא ואמרת בבעו מינך אל[הא]

15. חיא ענני בהדא שעתא דאנא נקיא ואנא [יהיבית] תלתה צדיקייא כבקעת [דו]רא

16. דיפלון בנורא על דילי בה שעתה רמז יו׳ לגבריאל ונחת ויהבינון ל[ה]

17. יתהון קודם רגליהון דדינייא ואמרת לגבר דאלין דיליה מיניה אנא מ[עדייא]

18. ב[ני]ן דזנו ואמרת אישתמודע כען דמן עזקתא ושושיפא וחוטרא ה[אלין] . .

Tosefta She was being taken out: Now Tamar was being taken out to be burned, and she sought the three witnesses, but

...Now, Cain had been bearing a grudge against Abel from before this, because Abel's [twin] sister was Cain's wife, and she was not as good looking as Cain's [twin] sister who was Abel's wife. When Cain recalled what was in his heart, he said: Now I have fou[nd] an opportunity for [my] hatred. He ran after him, and sa[id] to him: Get off my land, which I have taken as my lot. Abel could not find any place to go to. And he (i.e. Cain) did not know where to strike him. He looked about here and there, until he saw two birds fighting; and one rose up against the other, and struck it on its mouth, and its blood spurted out, until it died. Cain took a lesson from it, and did the same to Abel [his] brother. Then seeing that he was dead, he feared that his father would demand [Abel] from him; and he did not know what to do. Looking up, he saw the bird that had killed its fellow putting its mouth to the ground; and it dug [a hole], and buried the other dead one, and covered it with earth. At that moment, Cain did the same to Abel, so that [his father] might not find him.

This Midrash also answers some basic questions: 1) Since Cain and Abel are the only children of Adam and Eve mentioned in the Bible, whom did they marry? 2) Who taught Cain to kill and to bury the dead in the earth?

did not find them; for Sama'el had come [and] concealed them from her. She lifted up her eyes to the height[s], and said: I beg of You, O Living God, answer me in this hour, for I am pure[14], and I shall [bring forth] three righteous men, in the Valley of [Du]ra who will cast themselves into the fire, for me[15]. At that moment, the Lord signalled to Gabriel, who descended and gave them to her. [She cast] them before the feet of the judges, and said: By the man to whom these belong - by him I am [pregnant] with children of prostitution. And she said: Acknowledge, now, whose are these ring, cloth and staff.

2

Cambridge University Library T-S NS 184.81r

Tosefta Genesis 38:25 תוספתא בראשית לח:25

9. (25) היא מוצאת תמ[ר נפ]קת למתוקדא בנורא [ובעת

10. תלתא סהדא ולא א[שכח]ת יתהון אתא סמאל [ואטמר יתהון]

11. מן קדמה . . . .

Cambridge University Library T-S NS 182.2

[ ]פק[ל]הון

1. בהשעת[ה רמז י״י ל]גבריאל [ונ]חת [ ]מן ק[ ]

2. לקדם רגליהון דדיניא

(English translation very similar to that of previous passage).

The Judah and Tamar story attracted midrashic embellishment in all of the Palestinian Targumim, i.e., Neofiti, the Fragment-Targums, Genizah MSS D,E, and Pseudo-Jonathan. Yet none of these texts describes the loss of the three objects by Tamar. Only the toseftot explain that Sama'el (= Satan) had hidden them from her. And whereas in all the Palestinian Targumim, God orders the angel Michael to return them to Tamar, the toseftot direct the order to Gabriel.

[14] This is probably a scribal error for "hour of distress". It would seem that the Aramaic words דאנא נקיא are a corruption of דאנינקי (<Greek ἀνάγκη), cf. Neofiti, Fragment-Targums and Pseudo-Jonathan.

[15] I.e., Hananiah, Mishael, and Azariah (= Shadrach, Meshach, and Abed-nego); see Daniel 3:14-27.

3

Cambridge University Library T-S NS 182.2
Tosefta Genesis 38:26 תוספתא בראשית לח: 26

14. בכן נפק[ת ב]רת קלא מן

verso

1. שמיא ואמ[ר]ת להון הויתון תרויכון [זכאין] א(ו)רי מניה
2. ייתא משיח[א] דיי וישלוט על כל אמיא ויפק ית עמי
3. מ[בינ]י עממי[א] לבית מקדשא בכין חדי ארי מני הוה
4. פיתגמא בכין אמר יהודה ארי על כן לא יהבתה לשלה
5. בני ולא אוסף עוד למידע[ה]:

Thereupon, a voice came forth from heaven and said to them: Both of you were [innocent], because from him will descend the Lord's Messiah. And he will rule over all the nations, and bring forth My people from am[ongst the] nations, to the Holy Temple. Rejoice, therefore, for the matter came about through Me. Thereupon Judah said: It is for this reason that I did not give her[16] to my son Shelah; and he did not know her again.

4

Oxford Bodleian Ms. Heb. c74v
Tosefta Genesis 49:18 תוספתא בראשית מט: 18

21. לישועתך לפורקנך סברית
22. [יו]׳ א[מר] א[בו]נא יע[קב לא ל]פורקניה דגדעון בר יואש דהוא פורקן עבר ולא״
23. [לפור]קניה דשמשון [בר מ]נוח [דהו]א פורקן שעה אלא לפורקניה דמשיח בן דוד״
24. / דהוא עתיד לאיתאה לבני ישראל ל[י]ה לפורקניה סכיא נפשי

For Your deliverance: I wait for Your deliverance, [O Lord.] Our father Jac[ob sa]id: [Neither for] the deliverance of Gideon son of Joash, which is a transient deliverance, nor [for the del]iverance of Samson [son of Ma]noah, [which] is a momentary deliverance; rather for the deliverance of the Messiah son of David, that He will eventually bring for the People of Israel - it is his deliverance that my soul awaits.

[16] In levirate marriage.

5

Cambridge University Library T-S NS 182.69, leaf 2v, 3r
Tosefta Genesis 49:18 תוספתא בראשית מט :18

לִישׁוּעָתְךָ

11. אֲמַר לְהוֹן יַעֲקֹב אֲבוּהוֹן לָא לְפוּרְקָנֵיהּ דְגִדְעוֹ[ן בר]
12. יוֹאָשׁ סְבָרִית דְהִיא פּוּרְקָן שַׁעְתָּא [וְ]לָא לְפוּרְקָנֵיהּ דְ[שִׁמְ]שׁוֹן
13. בַּר מָנוֹחַ [דְהִי]א פּוּרְקָן שַׁעְתָּא [אֶ]לָּא [לְפ]וּרְקָנֵי[הּ] דְ[מַלְ]כָּא
14. מְשִׁיחָא דְהִ[י]א פּוּרְקָנָא לְ[עָ]לְמִין דִי אֲמַ[רְתְּ בְּמֵימְ]רָךְ

leaf 3r

1. לְמֵיתֵיהּ לְעַמָּךְ בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵיהּ לְפוּרְקָנֵיהּ סְבָרִית יְיָ:

For Your deliverance: Their father Jacob said to them: Neither for the deliverance of Gideon [son of] Joash do I wait, for it is a momentary deliverance; nor for the deliverance of [Sam]son son of Manoah, [for it is] a momentary deliverance; rather [for the de]liverance of the [Ki]ng Messiah — which is the eternal deliverance, that [You,] through Your [*mem*]*ra*, promised to bring for Your people, the House of Israel — it is his deliverance that I await, O Lord.

All three of these toseftot interpret the Lord's salvation in terms of the Messiah son of David, the King Messiah, or the Messiah of the Lord. This messianic element is absent from all of the abovementioned Palestinian targumim to these verses.

It is important to note that the many non-Genizah tosefta texts published by Epstein, Ginsburger and Sperber share a common angelology with the Genizah toseftot. They also contain the same messianic interpretations as do the Genizah texts. It is, therefore, clear that the toseftot, as a whole, constitute a distinct targumic *genre*.

IV. CONCLUSION

Although many of the toseftot are presently written in the Aramaic dialect of Onqelos, there are indications that they originate in the Palestinian Targum tradition. The midrashic material of some toseftot is unique within targumic literature. The material of others is closely paralleled in the extant Palestinian targumim. And yet, in spite of this affinity, the toseftot display distinct characteristics such as a special angelology and a preponderance of messianic references.

MICHAEL L. KLEIN

USAGE IMPLICITE DE L' 'AL TIQRÉ DANS LE TARGUM DE JOB DE QUMRÂN?

Cette contribution amicale à l'hommage rendu au Prof. Díez Macho tente de mieux déterminer la nature de *11 QtgJob* (désormais TQ) en tant que version, en mettant en lumière un aspect de ses écarts par rapport au TM. La liste de ceux-ci a été bien des fois établie [1] et une partie seulement nous intéresse ici, à cause des explications qu'on en a donné: "lectures différentes".

TQ a été généralement caractérisé comme un targum de type littéral, jugement répété sous bien des formes depuis l'*editio princeps* de 1971 [2]. Encore faudrait-il s'entendre sur ce que l'on entend par "littéralisme". Une analyse de J. Barr a apporté des précisions utiles en ce domaine, en identifiant les méthodes qui caractérisent la traduction littérale et en montrant qu'une version peut être à la fois littérale et libre [3]. Conclusion qui paraît s'appliquer aussi à TQ qui combine les deux méthodes.

Certains auteurs ont fondé leur jugement sur des comparaisons globales fort discutables. Ainsi, on n'aura pas d'hésitation à qualifier TQ de "littéral", si on le confronte avec les targums rabbiniques dont certains sont si évidemment paraphrastiques qu'ils se situent à la lisière du genre midrashique (cf. *T II Esther* ou *T Cant.*). En fait, on est en présence de compilations tardives où les interprétations successives s'additionnent et font boule de neige; le matériel transmis ne permet plus d'étudier le phénomène de traduction à l'état pur; il s'agit déjà d'interprétation au sens propre. Une comparaison du contenu est encore plus problématique:

[1] Ainsi E. W. Tuinstra, *Hermeneutische aspecten van de Targum van Job uit grot XI van Qumrân*, Diss. (Groningen 1970); Fr. J. Morrow, "11 Q Targum Job and the Massoretic Text": *RdQ* 8 (1973) 253-256; R. Weiss, *Studies in the Text and Language of the Bible* (hébreu), Jérusalem 1981, 241-244. Pour une Bibliographie générale sur *IIQTgJob*, voir J. A. Fitzmyer/D. J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Rome 1978), 195-197.

[2] J. P. M. van der Ploeg/A. S. van der Woude, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrân* (Leiden 1971); M. Sokoloff, *The Targum to Job from Qumran* Cave XI, Ramat-Gan 1974; R. Weiss, *Studies* 246; J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (Missoula 1979), 164 et 174.

[3] *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*, Göttingen 1979 (NAW, I Philologisch-Historische Klasse), 279-325. L'exemple fameux de littéralisme d'Aquila (*'ēt* lu *'it;* d'où σὺν) repose en fait sur une technique midrashique. Cf. 300.

des siècles séparent TQ et la "théologie" des targums postérieurs et un problème de continuité se pose [4]. C'est ainsi qu'on a vraiment beau jeu à comparer TQ et le targum rabbinique (désormais TR) de *Job*.

Mieux vaudrait donc prendre en considération d'autres textes de Qumrân (4Q 157, 4Q 156, avec *1QapGen*) et les versions anciennes (d'abord LXX, Onqelos, Peshitta) et chercher à préciser leurs *méthodes* de traduction. Elles relèvent déjà de principes et de techniques qui auront cours, développés et raffinés, dans les écrits rabbiniques. En tout cas, l'usage qui était fait du texte hébreu (TH), avant sa fixation massorétique, montre que l'on ne pourrait s'attendre à la production d'une traduction, au sens moderne du terme. L'intention des auteurs était bien de traduire, de transposer (*trans-latio*) le contenu du texte tel qu'ils l'entendaient. Mais leur approche du texte n'était pas la nôtre.

C'est ainsi qu'une comparaison entre TM et *IQIsa*[a] révèle l'impact de l'herméneutique sur le texte et l'étude des variantes témoigne de la présence constante d'une tradition exégétique qui finit même par s'y inscruster [5]. S. Talmon [6] a montré, de façon convaincante, que ces traditions herméneutiques (que l'on ne voulait pas laisser perdre) se sont perpétuées, en partie par le système du *Qeré/Ketîb* (Q/K) et, surtout dans l'exégèse aggadique, par la technique de l' *'al tiqré* ("ne lis pas... mais...") [7]. Il note qu'à l'origine l' *'al tiqré* était, par définition, en relation avec une variante, mais que ce système a ensuite dégénéré, au point de devenir un pur *Spielelement* exégétique [8].

[4] Cf. P. S. Alexander, "Rabbinic Judaism and the New Testament"; ZNW 74 (1983) 237-246.

[5] Multiples exemples dans E. Y. Kutscher, *The Language and the Linguistic Background of the Isaiah Scroll*, Leiden 1974; J. Koenig, *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe* (VTSup XXXIII; Leiden 1982) 201-376.

[6] "Double Readings in the Massoretic Text", *Textus* 1 (1960) 144-184; "Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts", *Textus* 4 (1964) 95-132 (surtout 125-132); "The Old Testament Text" in *Cambridge History of the Bible*, I (1970) 186-189 (= CHB).

[7] Cf. H. Torczyner, art. *Al Tikre*, *Enc. Judaica*, vol. II (Berlin 1928) 74-87; I. Heinemann, *Darkê ha' Aggādāh* (Les méthodes de l'Aggadah) (Jérusalem ³1970) 127-129; C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim* (OBO 36) (Fribourg-Göttingen 1981) 139-166 (excellent). Ces interprétations n'ont rien à voir avec la critique textuelle. Il ne s'agit pas d'offrir une conjecture meilleure, mais de tirer du texte une signification supplémentaire en proposant une "autre lecture".

[8] CHB, I, 188. Il renvoie à l'article capital de I. L. Seeligmann, "Voraussetzungen der Midraschexegese", in VTSup I (Leiden 1953) 150-181 (fournit aussi de nombreux exemples au niveau de l'A.T. lui-même).

Parcourant les études déjà nombreuses sur TQ, nous avons été frappés par la fréquence de la formule: "le traducteur *a lu*... au lieu de..." (plus de 50 exemples). Parfois il s'agit de lecture différente du même texte consonantique; parfois on fait appel à un terme très voisin, hébreu ou araméen. Rarement est posée une question fondamentale: s'agit-il de lecture intentionnelle (auquel cas nous aurions une sorte de *'al tiqré*) ou d'une simple erreur? [9] Cette dernière explication est insuffisante; les exemples sont trop nombreux. On doit sans doute concéder aux scribes et, a fortiori, aux traducteurs anciens, une part d'initiative tout à fait justifiable à cette période où un canon proprement dit et un *textus receptus* n'avaient pas encore fait leur apparition [10]. L'auteur de TQ a pu délibérément mettre à profit la pluralité de sens que l'on attribuait alors au texte sacré. Pour les découvrir, il a usé de techniques dont l'usage à Qumrân est clairement attesté. Le *péshèr*, en particulier, pratique une exégèse par pluralité de lectures, assez proche dans sa nature de l' *'al tiqré* rabbinique [11]. Il pourrait rendre compte de certaines déviations de TQ [12].

Une étude de la *Septante*, sous cet aspect particulier, a aussi montré l'existence de ces techniques dans l'oeuvre de traduction et fourni nombre d'exemples, parfois confirmés par la tradition exégétique postérieure [13]. L. Prijs, en particulier, a retrouvé dans le grec toutes les modalités de l' *'al tiqré* classique: choix entre mots homophones ou homographes, changement de voyelles ou de consonnes; division d'un mot en plusieurs ou regroupement de

[9] On a trop tendance à prendre les scribes anciens pour des ignares, au surplus voyant et entendant mal ("a mal lu", "a mal entendu"), et souvent somnolents. On n'est guère plus bienveillant pour les traducteurs! J. Koenig (*op. cit.*, 406) parle de "critique empirico-accidentaliste".

[10] Cf. S. Talmon CHB I, 186; *Textus* 4 (1964) 125; "The Textual Study of the Bible", in *Qumran and the History of the Bible-A New Outlook*, (ed. F. M. Cross-S. Talmon; Cambridge Mass. 1975) 379. La raison que J. Barr (290) donne du caractère "free" de LXX-Job/Prov., à savoir qu'ils se situent "near to the edge of the biblical canon", vaudrait aussi sans doute pour TQ. Selon Fitzmyer (*Wandering* 165), TQ serait antérieur à la "canonisation" de Job hébreu.

[11] Cf. W. H. Brownlee, "Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls": BA 14 (1951) 54-76; S. Talmon, "*Aspects...*" 130-132; M. Fishbane, "The Qumran Pesher and Traits of Ancient Hermeneutics", in *Proceedings of the Vth Congress of Jewish Studies* (1973) (Jérusalem 1977) 101-110.

[12] Mais nous n'avons pas vu d'auteur qui ait explicitement rattaché certaines exégèses de TQ à un *'al tiqré*.

[13] L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta* (Leiden 1948); A. Kaminka, "Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher": MGWJ 72 (1928) 242-273; J. Gray, "The Massoretic Text of the Book of Job and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum (11QtargJob)": ZAW 86 (1974) 331-350.

plusieurs mots en un seul; métathèses; lecture pleine ou défective, etc.[14]. Elles apparaîtront dans la liste (incomplète) que nous proposons d'exemples relevés dans divers commentaires sur TQ. Beaucoup de cas mériteraient une étude approfondie. Mais notre but est plus général: découvrir un trait de l'attitude du traducteur face à son texte.

Une question préliminaire se pose dans une comparaison texte/version: celle de la *Vorlage*. Pour notre propos, nous pourrons nous contenter de l'accord des spécialistes qui font écho aux éditeurs: "Le texte hébreu qu'il suit se rapproche de celui des massorètes"[15]. Si l'un ou l'autre exemple repose de fait sur une *Vorlage* différente du TM, il serait exagéré pour autant de mettre en cause tous les cas de "lectures autres". On pourrait même se demander si le traducteur ne disposait pas d'une copie comportant déjà des variantes, de type exégétique: on sait que *IQIsa*[a] et *4QSam* présentent un TH déjà "targumisé". En pareil cas, on ne pourrait le soupçonner d'infidélité[16].

Notons enfin que pour juger l'oeuvre du traducteur, il ne suffit pas de juxtaposer TQ et TM. Il conviendrait de retrouver en chaque cas le processus sémantique expliquant le passage de l'un à l'autre et les motivations qui rendent compte éventuellement des lectures nouvelles[17]. Celles-ci sont bien plus nombreuses qu'on le dit et supposent des parti pris qui font que la version est loin d'être neutre. Certes, l'obscurité légendaire de *Job* (riche en hapax et en mots rares)[18] motive bien des écarts, obligeant à trouver une issue pour aboutir à un sens. C'est alors surtout que peut intervenir une technique analogue à l' *'al tiqré*, pour aider à la production d'un texte, offrant de façon claire, compréhensible et utile, le message que l'interprète (et son milieu) découvrait dans le livre.

[14] *Op. cit.*, 35-61 (Al Tiqre-Deutungen); R. Le Déaut, "La Septante, un Targum?", dans *Études sur le Judaïsme hellénistique*, Congrès ACFEB Strasbourg, 1983 (Paris 1984) 147-195 (surtout 185-190).

[15] *Ed. pr.* 7; Sokoloff, *op. cit.*, 6; R. Weiss, *Studies*, 240; B. Zuckerman, "Two Examples of Editorial Modification in 11QtgJob", in *Biblical and Near Eastern Studies*, Essays... W. S. LaSor (Grand Rapids 1978) 269.

[16] S. Talmon, CHB I 188; Sokoloff 8, n. 22; Zuckerman, 269 et 272.

[17] Cf. J. Barr, *Literalism* 285; Tuinstra 8 (recherche des "hermeneutische principia"); B. Zuckerman étudie deux exemples qui "allow us some insight into the mechanics of hermeneutical interpretation in 11QtgJob" (269). N'ayant pu consulter sa Dissertation de Yale (*The Process of Translation in 11QtgJob* 1980), nous remercions l'auteur de nous avoir envoyé son article.

[18] Cf. M. H. Pope, *Job* (AB 15; Garden City, New York ³1965) XLVIII; R. Weiss, *The Aramaic Targum of Job* (Tel-Aviv 1979, hébreu) 148-170 (sur 414 hapax bibliques, 60 sont dans Job).

Commençons par des exemples, basés sur l'échange *daleth/resh*, si fréquent en cas de *'al tiqré:* [19]

XVI, 7 (30,17): "On voit que le traducteur a lu deux fois un *daleth* au lieu d'un *resh* dans ce verset" [20]. NQR (percer) rattaché à YQD (brûler); *'WRQY* lu *'WDQY* (tendons); cf. R. Weiss, *JSS* 19 (1974) 16; Sokoloff 126; Jongeling al. 35; Ringgren 121. LXX: νεῦρα. *XXIX*, 4 (37,13): ḤSD lu ḤSR (Jongeling EAB 114) ou interprété doublement comme *ḥsrwt* et *ptgm ṭb* (Ringgren 125). *XXXVI, 8* (41,14): TDWṢ (hapax) lu TRWṢ; d'où TRWṬ (courir) dans TQ. Cf. Tuinstra 40, 51; Ringgren 121 (cf. LXX); R. Weiss (*Studies* 243) se demande s'il s'agit d'une erreur ou de l'explication de l'hapax par un terme voisin, "suivant une méthode habituelle des targumistes" [21].

Nous suivrons l'ordre du texte, en reportant quelques exemples en note.

II, 7 (19,18): 'WYLYM (gamins), terme rare, a fait difficulté (cf. Dhorme 253; Clarke 25). LXX: αἰῶνα, suppose *'ôlām*. TQ: RŠY'YN repose sur une racine homonyme *'awwal* (4 fois dans Job, au sens d'impie: 18, 21; 27, 7; 29, 17; 31, 3): cf. R. Weiss, *Studies* 227; Jongeling EAB 42: "a traduit comme s'il y avait *'awālîm*".

IV, 2 (21,3): MND'Y (ma connaissance) suppose *debārî* au lieu de *dabberî*. Cf. Pesh: *ptgmy;* R. Weiss, 229 et 241 (renvoie à 29, 22).

V, 1 (21,30): Exemple ambigu (cf. BHK). TM: *kîdô* (hapax). BMPLTH ("dans sa chute". Sym: πτῶσιν) suppose *pîdô*, infortune (Tuinstra 51; Ringgren 121; Jongeling al. 17 - mais cf. EAB 47!) comme à 12, 5; 15, 23 (corr.) et 31, 29 (cf. Dhorme 288 qui suppose une "erreur d'audition") [22].

[19] L. Prijs, *op. cit.*, 58; A. Kaminka 246-249.

[20] Auteurs (non encore mentionnés) cités en abrégé: P. Dhorme, *Le livre de Job* (Paris 1926); B .Jongeling/C. J. Labuschagne/A. S. van der Woude, *Aramaic Texts from Qumran* (Leiden 1976) (Jongeling al.); B. Jongeling, *Een aramees boek Job* (Amsterdam 1974, EAB); S. A. Kaufman, "The Job Targum from Qumran": JAOS 93 (1973) 317-327; A. Caquot, "Un écrit sectaire de Qoumrân: le «Targoum» de Job": RHR 185 (1974) 9-27; H. Ringgren, "Some Observations on the Qumran Targum of Job": ASTI 11 (1977-78) 119-126; T. Muraoka, "Notes on the Old Targum of Job from Qumran Cave XI": RdQ 9 (1977) 117-125; E. G. Clarke, "Reflections on Some Obscure Words in the Biblical Job in the Light of XI QTGJOB", in *Studies in Philology* in Honor of R. J. Williams (Toronto 1982) 17-30.

[21] Il donne (244, n. 27) d'autres exemples où LXX-Job lit *resh* au lieu de *daleth*: 11,2; 19,20; 21,22.

[22] Selon Muraoka (117), TQ a lu ou interprété B'YDW ("son malheur"), solution déjà invisagée par Rashi (Dhorme 288). Selon Pope (160), TQ témoigne en faveur de *kîdô*. Autre ex. de changement de consonne:

VII, 1 (22,16): Selon Fr. J. Morrow (253) DY MYTW ("qui sont morts") ne correspond pas à QMṬW, mais à MTY du v. 15, "representing a variant reading". Cf. *Is* 41, 14: MTY YŚR'L lu MYTY dans *1QIsa*[a] et interprété de même dans *1 QH* VI, 34 et XI, 12. Aquila: τεθνεῶτες; Sym: νεκροί. Des mss syr. à 24,12 lisent MYT' (TM: MTYM. Cf. BHK/BHS), leçon adoptée par Pope (177).

VII, 7 (22,21): Le verbe rare HSKN ("réconcilie-toi") a été lu HSKL (d'où TQ: HSTKL, "deviens sage") sous l'influence de l'araméen SKL (Jongeling 51). Influence du v. 22? [23]

VIII, 3 (24,13): LNWRH (au feu) suppose une lecture *'ûr* (feu), au lieu du TM *'ôr* (lumière). De même à XXIX, 2 (37,11) et XXXVI, 4 (41,10); *'ôr* est bien traduit (NHWR) à 33, 28; 36, 30 et 37, 15: il s'agit donc d'interprétation (Sokoloff 7, 115; Tuinstra 13); ou de la chute du *hé* dans NHWR'? (Morrow 254). Au même v. "l'interprète a probablement lu" *yōredê 'ûr* au lieu de *mōredê 'ôr,* "ceux qui descendent dans la fournaise" pour "révoltés contre la lumière" (Caquot 21) [24].

XIII, 8 (28,26): L'hébreu *qōlôt* est rattaché à QLL. D'où QLYLYN, "(nuages) légers". Cf. Ringgren 121; *ed. pr.:* "l'hébreu ayant été lu comme *qallôt,* adjectif au pluriel féminin". Id. Jongeling al. 29; EAB 68,121 (plur. de *qal,* rapide). Tuinstra (16) renvoie à *Is* 19,1 (*'ab qāl*). Même interprétation passée au passage parallèle de 38, 25 (même mot rare *ḥāziz*) [25].

XIV, 1 (29,7): Š'R est traduit une fois par "porte", puis lu à nouveau comme ŠḤR (matin); d'où ṢPRYN, comme LXX (ὄρθριος). Cf. *ed. pr.* 38; Tuinstra 16; Jongeling 70; Ringgren 120; Sokoloff 121. Autre explication de S. Kaufman. Il n'y a pas de double traduction: Š'R lu ŠḤR a donné ṢPRYN (matin) et, à la prép. 'LY, rattachée à 'LL (entrer), correspond TR'Y (QRY'), "portes (de la ville)" (320). Donc deux "lectures transformantes".

XXXIII, 4 (39,23): L'hapax *tirneh* (résonner) est rattaché à RMH; d'où YTLH, "est levé/suspendu" (Tuinstra 33,51).

[23] A *Nombr* 22, 30 (*hiskantî*), LXX ὑπεροράσει ὑπεριδοῦσα remonterait à une lecture SKN > SKL (selon BHK). Le Targum (Neof. et Ps-Jon): "(Es-tu) à court d'intelligence?" (*ḥsyr d'th*) pourrait être un midrash sur la même racine SKL, devenir sage ou regarder. Cf. Ps 139 (138) 3: LXX προεῖδες.

[24] Cf. les interprétations de *'ûrîm* (*Ex* 28,30), dans LXX et Targum, d'après le sens de *lumière,* et le midrash sur "Ur des Chaldéens" (*Gen* 15,7). Voir J. Gutmann, "Abraham in the Fire of the Chaldeans", *Frühmittelalterl. Studien* 7 (1973) 342-352 (dans l'art).

[25] Ce sont les deux seuls exemples de QLYL dans l'araméen de Qumrân (cf. Fitzmyer, *Manual,* 336). Pour l'expression 'NNYN QLYLYN, voir T *Ex* 19,4 (Neof., T fragm, mss du Caire).

Ringgren signale aussi, comme traductions doubles: 33, 25; 35, 10; 37, 13 (320).

XIV, 6 (29,12): TM *mešawwēa'* ("qui crie") est rendu par une expression qui commence par *min* ("sauver *de*"). On a lu *miššōā'* ("du puissant"). LXX: ἐκ χειρὸς δυνάστου; *Pesh:* MN 'WLṢN' (de l'oppression). Cf. Dhorme 386; Sokoloff 123; *ed. pr.* 39; Ringgren 121; Jongeling EAB 71[26].

XV, 6 (30,2): À *'ālēmô* (sur eux) correspond B'KPY[HWN, "dans (leurs) charges" (même mot dans TM à 33, 7)[27]. R. Weiss (*Studies* 241), avec *ed. pr.* (40), pense à une lecture *'ulêmô* (de *'ōl,* joug). Cf. Ringgren 121; Jongeling EAB 73.

XVI, 1 (30,13): Le verbe *yō'ilû* a dérouté anciens et modernes (cf. Dhorme 399 qui lit *ya'alû,* "ils montent"). YTWN ("ils viennent") a été expliqué par une lecture Y'LW (de 'LH, monter): *ed. pr.* 42; Tuinstra 17; Jongeling EAB 75. En supposant une haplographie du *yod* après LHWYT (et une écriture défective, ce qui est peut-être beaucoup!), on pourrait songer à 'LL (entrer). LXX στολήν suppose M'YLY (Dhorme 400).

XVI, 9 (30,19): TM "(Dieu) m'a jeté — *hōrānî,* de *yārāh* — dans la boue" est théologiquement difficile (Tuinstra 18; Caquot 18). Les versions targumisent (Dhorme 403), s'inspirant parfois de 19ᵇ: LXX, TR, Vulg ("comparatus sum luto"). R. Weiss (241) se demande si 'ḤTWNY (de NḤT, descendre) de TQ ne remonte pas à une lecture *hōridanî* (cf. BHK; Morrow 254) ou *hōridūnî* (de *yārad*). Il rappelle le *yārāh bayyām* d'*Ex* 15, 4 qui pourrait aussi fournir une explication (cf. v. 5 *yārdû*).

XVIII, 3 (31,11): TM *zimmāh* (impudicité) devient RGZ (colère). Dhorme (414) expliquait LXX ὀργή par une lecture de 'ḤRYM (v. 10. Cf. araméen *ḥōrān!*) comme ḤRWN. Cela vaudrait-il ici aussi où TQ "ne correspond pas très bien" (*ed. pr.* 46) au TM?

XXII, 7 (33,13): TM *rîbôtā,* "tu as intenté un procés (à Dieu)" a été lu *rabbôtā* (de RBB), "tu t'es enorgueilli". D'où RBRBN (corr.) TMLL, "tu profères des propos hautains", expression classique. Cf. Caquot 17; *ed. pr.* 55; Sokoloff 7, n. 7 "free rendering"; Jongeling EAB 90 (se demande si intentionnellement ou par erreur: that is the question!).

[26] Tuinstra (16) et Jongeling (EAB 70) relèvent la place de 'NH ("je") en début de phrase, mettant en relief le personnage de Job. On pourrait supposer que *'ānî* du TM (pauvre) a été lu une seconde fois comme *'anî.*

[27] Emprunt à l'araméen (*Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch,* Berlin, 1966, 24.

XXIII, 1 (33,24): TM *kōper* (rançon) pris au sens de "bitume" expliquerait-il 'ŠH (feu) de TQ? Question de Caquot 22.

XXIII, 4 (33,26): TM *terû'āh* lu *terûpāh* rend compte de "guérison" dans TQ (B'SY[WT']). *Ed. pr.* 57; Caquot 22; Ringgren 121 [28].

XXV, 5 (34,29): A *yešûrennû* (*šûr*) ("l'apercevra") correspond YTYBNH ("lui répondra" ou "le fera revenir") (de *šub*). *Ed. pr.* 61 ("lu comme YŠYBNW?"); Jongeling 99. Des mss. lisent YŠYBNW pour *yšwrnw*) à 33, 14 (cf. Dhorme 449; Pope 259 citant BDB à ŠWR II, 2) [29].

XXV, 7 (34,31): LH ('YḤL) suppose que la négation L' du TM a été lue LW (*ed. pr.* 61). Zuckerman (272-274) a montré (après Pope 260) l'intérêt du *Qeré* de 13, 15a, (K *l' 'yḥl;* Q *lw*) et surtout prouvé que notre passage de TQ cite littéralement 13, 15 avec son Q. Donc traduire: "en lui j'espérerai" [30].

XXVI, 5 (35,10): Le terme "plantation" — NṢBTN' [31], caractéristique de Qumrân (*ed. pr.* 63), reposerait sur une lecture de *zemirôt* (chants) comme *zemôrôt* (branches, pousses, de ZMR, tailler). Cf. Kaufman 321; Weiss 242; Morrow 255.

XXVI, 6 (35,11): PRŠN' ("nous a distingués des bêtes"). MLPNW du TM a été compris (avec métathèse) comme hiphil de PLH (distinguer). Cf. LXX: διορίζων. *Ed. pr.* 63; Tuinstra 26; Jongeling EAB 103; Sokoloff 137; Ringgren 121; R. Weiss 242 [32].

[28] *XXV, 2* (34,26): TH SPQ (souffleter) lu ŠPK (répandre). D'où YRM' ("il les rejette"). Tuinstra (23 et 82). Il cite T *Lev* 14,41 (Onq. Ajouter Neof.) où ŠPK est rendu par RM'.

XXV, 3 (34,27): "(Ils se sont détournés) de sa suite" (litt. "*d'après lui*"). M'ḤRYW "a été lu et interprété" *mē'oraḥâw* ("de ses voies"): Ringgren 121; Jongeling EAB 99 ("peut-être"). Mais les deux idées sont voisines et souvent parallèles dans les targums.

[29] Rapprocher *XXVIII, 2* (36,24): ici c'est le verbe *šûr* (voir) qui a été lu dans *šōrerû*, à la place de *šîr* (chanter). Interprétation de Rashi et Ibn Ezra (cf. Pope 272). Cf. *Ed. pr.* 66; Tuinstra 27 (n. 166: Theod. ἦρξαν et Sym. ἐξουσιάζουσιν ont lu ŚRR, dominer); Ringgren 122 (interprétation de mot rare); R. Weiss, *Studies* 228 (pense à une influence du v. 25); Jongeling EAB 108 (ἦρξαν évoquerait *Gen* 1,26).

[30] R. Weiss, *Studies* 242 se posait aussi la question de l'influence du Q de 13, 15. 'YḤL est alors évidemment un hébraïsme (Muraoka 120).

[31] Que certains traduisent par "fermeté, persévérance": Jongeling al. 50; EAB 103; Sokoloff 136 (le rattache à *zimrāh,* force; mais accepte l'alternative *zemôrôt*); Pope 264. Voir Gray (346) qui explique TQ d'après LXX φυλακάς et la traduction par φρουράν de *neṣibîm* à 2 *Sam* 8,6.14.

[32] Weiss cite *Ex* 9,4 (PLH rendu par PRŠ dans Onq.). Sur l'idée que Dieu fait la distinction (PRŠ) entre l'homme et les bêtes, cf. T *Gen* 3,18 (Neof. et Ps-Jon.).

XXVII, 1 (36,7): TQ a LRḤṢN ("en sécurité"); *lāneṣah* (à jamais), lu LBTH. Jongeling EAB 105 (peut-être erreur"); Ringgren 122 ("probably"). Autre essai dans Theod. εἰς νῖκος ("en triomphe): cf. hébreu mishn. NṢḤWN, victoire.

Mais cf. Pope 264 (l'interprétation reposerait sur la préposition *min*, au sens de séparation).

XXVII, 8 (36,14): L'expression énigmatique *ḥayyātām baqqedēšîm* (cf. comm.) est devenue M]DYNTHWN BMMTYN: "leur ville (périt) par les (anges) destructeurs". Allusion à Sodome et Gomorrhe (*Gen* 19). Le mot *ḥayyāh* (vie) a été rapproché de *ḥawwāh* (ville, ou pris dans le sens de "lieu où l'on vit"). *Qedēšîm* ("hiérodules": cf. TR: MRY ZNW) a été compris des anges (cf. LXX: ὑπὸ ἀγγέλων = *qedôšîm*), spécialement des exterminateurs, par un rapprochement avec (peut-être même une citation de) 33, 22 (cf. la 6e règle de Hillel). Sur cette cascade d'interprétations reposant sur des lectures différentes et intentionnelles (chez le traducteur ou déjà dans sa *Vorlage;* ou au niveau d'une tradition orale?), voir surtout Zuckerman 269-272. Cf. aussi Caquot 24; Ringgren 125; Sokoloff 138; Jongeling EAB 106; Pope 269; Muraoka 121; Morrow 255.

XXIX, 2 (37,12): TM *mithappēk* ("tournoyant") lu *mithallēk* expliquerait 'ZLYN ("ils s'en vont"). Cf. Pope 283. Noter que l'on a proposé de restituer *yithallēk* à 12a (Dhorme 516; BHK et BHS) avant *mithappēk* [33].

XXIX, 7 (37,16): R. Weiss (241 n. 8) explique LHLBŠ' de TQ ("se revêtir") "comme si" l'hapax *miplesê* ("balancements" de la nue) avait été lu MLBŠY (de *lābaš,* revêtir); peut-être sous l'influence du v. 17. LXX διάκρισιν (de PRŠ: Dhorme 518). Influence de 36, 29: *mipreśê-ʿāb?* Jongeling (EAB 115) suggère que le traducteur, en lisant MPLŚY, a peut-être pensé au verbe (rare) *plš* (se rouler dans la poussière, se couvrir de).

XXXI, 9 (38,32): Le verbe TY'Š (de *ye'aš,* relâcher, donner du répit) repose sur une lecture du TM *tanḥēm* (hiphil de NḤY + suff. plur., "les conduiras-tu?") comme piel de NḤM (réconforter) [34]. Cf. Pope 301 (remarque due à B. Zuckerman). Lecture proposée jadis par divers critiques et ridiculisée par Dhorme (539). Sokoloff (151) pense à une dérivation de la racine NWḤ ("to place, leave").

XXVII, 2 (36,8): *'im,* conjonction ("s'ils sont liés"), a été interprétée comme la préposition *'im* (avec): "et avec des prisonniers". Tuinstra 26; Jongeling EAB ("erreur compréhensible", avec des mots homophones). De même *'ōnî* (affliction) a été lu *'ānî* (pauvre); d'où "cordes des pauvres — MSKNY'" (Muraoka 121).

[33] TR (qui a ici une double version) reprend HPK (du TM), mais insère NḤTYN ("descendant") qui pourrait relever du même type d'interprétation.

[34] Ce verbe apparaît à 42,6 dans TM: *nihamtî*. "je me repens". Sokoloff (167) pense que TQ a rattaché ce verbe à ḤMM, "to be heated"; d'où 'TMH', "je suis dissous" (Sokoloff "boiled up"); *ed. pr.*: "je suis dissolu" (sic).

XXXIV, 8 (40,12): L'hapax *hadōk,* "écrase (les méchants)", est rendu par *HṬPY,* "éteins" i.e. "détruis". On a proposé une lecture du TM comme *had'ēk* (hiph. de D'K, éteindre). A 12a, LXX traduit σβέσον ("éteins"), un *Lieblingswort* de LXX-Job (R. Weiss 243, renvoyant à J. Ziegler). Aux passages où TM a D'K (18, 5.6; 21,17), la LXX a σβέννυμι et TR ṬPY. Cf. R. Weiss, *ibid.* et 229; Tuinstra 38; Sokoloff 160; Morrow 255 (D'K, terme quasi technique pour "l'extinction" des impies); Ringgren 122 [35].

XXXV, 10 (40,31): Peut-on tenter de tirer parti des maigres fragments de TQ au v. 31b, à partir de ce qu'a pu être 31a? Le sens du TM est controversé: s'agit-il de chasse ou de poissons farcis? (cf. Tur-Sinai cité par Pope 334). Les deux hapax *śukkôt* (dards) et *ṣilṣal* (harpon) se prêtaient à une interprétation obvie pour l'interprète ancien. Le premier *śukkôt* a été lu *sukkôt* (huttes, tentes) [36]. Cf. Sym. ἐν σκηναῖς; TR: MṬLLT' (rac. *ṭelal,* couvrir). Le second terme, en parallèle, se prêtait aussi à une interprétation analogue. Il pouvait être rattaché à *ṣēl* (ombrage, protection) ou être compris dans le sens (plus tardif) de *ṣelsāl* (ombrage, couverture; comme ar. *ṭll'*) [37]. Cf. Pesh. BṬLL' et surtout TR: BGNWN' (DNWNY') (chambre nuptiale, le "thalame des poissons" de Dhorme 573) [38].

Il faut noter que le consonantisme du v. 22 (absent de TR!) est très voisin de celui du v. 31 et que TQ semble avoir eu recours aux passages parallèles en cas de difficulté (cf. J. Zuckerman). En tous cas, TR a pratiqué une exégèse analogue:

TM: *yesukkuhû ṣe'elîm ṣilalô*

TR: YṬLLWNYH ṬLLY' GNWNYH: "les couvertures (de roseaux) recouvrent son gîte".

[35] *XXXV, 2* (40,23). Tuinstra (38,51,94) expliquait G'PH (compris comme "son cadavre") par une lecture GWYH = GWPH du TM *yāgîaḥ* (déborder). *Ed. pr.* (80) propose une forme de GWP (fermer). Ringgren (120): "obviously read *yāgîaḥ* as *yiqqaḥ*" (d'où TQ: YQBLNH, "le prendra"). Il s'agit en fait de GP/GYP (rive/berge): cf. T *Ex* 2,3.5 (Onq: KYP; Jon: GYP; Neof.: GWP; Ngl: GP). Cf. Kaufman, 322; Sokoloff 160; Morrow 255; Fitzmyer, *Manual,* 43: "the Jordan (overflows) its bank(s)".

[36] Comparer dans CD VII, 15 ss, l'interprétation de *sikkût* (*Amos* 5,20) par *sukkôt* (huttes, tentes). Cf. M. Fishbane, *art. cit.*, 99. Le nom de lieu *sukkōt* (*Ex* 12,37; 13,20; *Nombr* 33,5) est constamment interprété par *sukkôt* (tentes) dans targum et midrash.

[37] Cf. *Baba Bathra* 75a où il est opposé à *sukkāh* (Jastrow 1286).

[38] Levy I, 149: "das bedachte Hochzeitsbaldachin". Peut-être faut-il aussi citer la *Vulgate* de Jérôme, faite sur l'hébreu, après avoir consulté un rabbin ("non parvis... nummis") (PL 28,1081): *gurgustium piscium* (qui traduirait *ta[bernacula]* de l'hébreu, selon une note du ms *Sangermanense*). *Gurgustium* = habitat étroit (*guttur!*), gargote, "domus piscatoria" (*Thesaurus linguae latinae;* Leipzig 1934).

La suggestion de lire GNWN dans TQ est très plausible. Cf. Kaufman 322; Jongeling al. 68, EAB 140; Sokoloff (163) s'appuyant sur Théod. ἐν πλοίοις (ἁλιέων) restitue [WBDGW]GYN (de *dgwgy*, petit bateau). Sym. ἐν ἰχθυοφόροις (transportant du poisson > barque de pêche), proche de TQ: "bateaux de poissons". Cf. Fitzmyer, *Manual* 45 ("boats of fish")[39].

XXXVI, 2 (41,8): Faut-il interpréter TM RWḤ comme *rewaḥ* (espace) ou *rûaḥ* (souffle)? TQ a RWḤ qui peut se traduire par "souffle" (Jongeling EAB 142: Pope 340: sens qui convient mieux avec 'LL, entrer) ou "espace" (cf. Onqelos *Gen* 32, 17; Nomb. 35, 4). Si l'hébreu est à lire *rewaḥ* et TQ *rûaḥ* (cf. aussi Sokoloff 99 et Fitzmyer, *Manual* 45), nous aurions une sorte de *'al tiqré*[40].

XXXVII, 2 (41,26): Le mot rare *šaḥāṣ* (orgueil) a présenté des problèmes pour les traducteurs anciens (voir déjà à XII, 5 = 28, 8; Dhorme 369). TQ: RḤŠ correspond à une lecture ŠRṢ (ramper), supposant que l'animal dont il est question est le crocodile. Cf. LXX et Pesh. (Dorme 588; Pope 346). Les targums de *Gen* 1 et 7 rendent régulièrement ŠRṢ par RḤŠ. A 28, 8 la présence de TNYN (serpent) dans TQ suppose aussi une lecture ŠRṢ. Cf. *Gen* 1, 21 *tannînim* et *šāreṣū* et les targ. ad. loc.).

* * *

Que conclure de tout cela? Bornons-nous à quelques propositions générales qui semblent fondées, même si le détail de certains exemples reste bien sûr discuté et contestable.

1. — Les versions anciennes sont utiles pour la critique textuelle, à condition de tenir compte de leur nature[41].

2. — La part d'exégèse, de midrash et de "targumisme" reste grande, même dans des traductions généralement dites littérales, comme Onqelos ou TQ.

[39] Cf. *Is* 18,1: *ṣilsal*, rendu par LXX par πλοῖα, "regarded by some as the true meaning". Aquila coupe le mot en deux, y voyant le mot commun *ṣēl* (ombre): σκιὰ σκιά. Voir J. Barr, *Literalism*, 300.

[40] Il est impossible de savoir ce qu'*a lu* le targumiste. Des critiques ont proposé *rewaḥ* pour le TM (cf. BHS; Pope 340. "Il faut être dépourvu du sens de la poésie orientale", tranchait Dhorme 579). Cf. déjà l'opposition entre LXX πνεῦμα (Aquila ἀνάπνοια) et Sym διάστημα, intervalle (cf. éd. de Ziegler 404). A *Gen* 32,17, Neof., ms C du Caire, Ps-Jon ont le terme NPŠ pour "espace". Noter le rapport *napšā'* (âme) et *nipšā'* (espace) qui rappelle celui de *rûaḥ/rewaḥ*. On voit que plus on se rapproche de la possibilité d'un *'al tiqré* (suivant le degré de ressemblance) et plus on rend des points aux partisans des "erreurs" du traducteur.

[41] Cf. M. H. Goshen-Gottstein, "Theory and Practice of Textual Criticism": "*Textus*" 3 (1963) 130-158: E. Tov, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem 1981).

3. — Le traducteur n'est pas responsable de toutes les divergences d'avec le TM. Il reçoit d'une tradition exégétique (de son milieu) une prononciation du texte, son interprétation courante (surtout des passages difficiles!) et sans doute des techniques usuelles. Il n'est pas dans la position du savant moderne qui déchiffre les tablettes d'Ebla! A cet égard, la Septante fournit ample matière à comparaison.

4. — On devrait donc donner plus d'importance à l'analogie des méthodes (et des résultats) en usage à Qumrân et dans les versions anciennes, pour le plus grand profit de ces deux champs de recherche. Celles-ci ont pu être communes à divers groupes dans le judaïsme, comme nombre de traditions. L'interprétation de la Bible au Ier siècle reste un domaine encore à approfondir, avant qu'on puisse conclure, par exemple, que le manque de continuité entre TQ et TR "seems to indicate that TgQ stands outside the stream of Jewish interpretation of the Bible in general" et qu'on lui assigne un "Qumranic Sitz im Leben" [42].

5. — Il apparaît que la qualification de "littéral" souvent décernée à TQ est trompeuse [43]. Même si TQ part du mot à mot du texte, le sens qu'il en tire relève de l'interprétation "libre". Avant tout jugement définitif et global, certains faits méritent considération: a) Environ 15% seulement de TQ ont été conservés (*ed. pr.* 2); b) Sont absents bien des passages cruciaux pour l'exégèse de Job (e.g. 13, 15; 19, 25.26; 36, 16-20) pour lesquels TQ a bien pu adopter comme ailleurs (ainsi dans le traitement des hapax) une solution midrashique. L'ajout de LXX à 2, 9 avait-il des éléments correspondants dans TQ?; c) Il faudrait tenir compte, non seulement des *plus* (très rares: un seul exemple à 33, 24, indiqué par <...> dans *ed. pr.*), mais aussi des *moins* [44], qui peuvent représenter des omissions intentionnelles. Malgré les problèmes de *Vorlage*, bien des interprétations semblent "infidèles" (cf. col. XVI, XIX, XXIII, XXXII, XXXVIII); d) Les reconstitutions du texte, basées sur le TM, risquent d'accentuer une réputation de fidélité sans garanties. Mieux vaudrait laisser, dans les traductions, des espaces blancs (comme l'ont fait Sokoloff et Fitzmyer) qui ménagent un champ libre aux conjectures.

Une description de TQ comme "a prose translation of a poetic original" [45] ne signale qu'un aspect du problème de la transposition

[42] Ringgren, 126.
[43] Cf. Goshen-Gottstein ("*Biblica*" 56 (1975) 304 n. 5): "The Job Targum is *sui generis*, ... basically word by word, yet far from verbatim"; "At present suffice it to say that it will not do to press that Targum into existing categories of a 'Pshat' Targum".
[44] Cf. Sokoloff 6; Jongeling al. 4, n. 3.
[45] Ringgren, 122.

de l'hébreu en araméen et ne suffit pas à le caractériser. En fait, TQ est le type même de la version ancienne (destinée au culte ou à l'étude, ou à la lecture édifiante[46]) qui manifeste tour à tour une approche littérale ou libre, au service d'une exégèse de type midrashique. Sa popularité (cf. les fragments de *4 Q* et l'histoire du targum censuré par Gamaliel!) s'explique peut-être par une réussite: une habile transposition en langage clair d'un livre difficile, tenu alors en haute considération.

R. LE DÉAUT

[46] Tuinstra, 66. Question capitale: Pour *quoi* et pour *qui* a-t-on traduit *Job?* Le but spécifique d'une version en définit le caractère et les techniques. Mais cela est une autre histoire.

LAS FORMAS D- Y DY EN FUNCION DE PRONOMBRE RELATIVO EN EL TARGUM PALESTINENSE

1. *Notas introductorias*

1.1. El presente trabajo es un intento de determinar el uso de la partícula relativa aramea en sus dos formas *dy* y *d-* en la lengua del TgP* en uno de sus usos, el que sirve para traducir *'šr* del TH, en función de pronombre relativo. Queremos estudiar los casos en que se usa la forma más antigua (*dy*) y la más reciente (*d-*).

1.2. Es sabido que en aram gal (del TlP) se usa prácticamente sólo la forma *d-*; se encuentra algún *dy* en documentos antiguos que se hallan incorporados allí [1]. También conviene recordar otra

* *Siglas y abreviaturas usadas en este artículo*

aram	=	Arameo.
aram gal	=	Arameo galileo.
aram of	=	Arameo oficial o *Reicharamäisch*.
GC	=	Geniza de El Cairo.
GC.C, GC.D, etc.	=	Mss C, D, etc., del TgP encontrados en la GC, y clasificados con dichas letras y editados por P. Kahle (cf. nota 8).
GC.E-DM	=	Fragmentos del ms E de la GC, editados por A. Díez Macho (cf. nota 8).
ms, mss	=	Manuscrito, manuscritos.
Ne	=	TgP según el ms Neophyti 1 de la Bibl. Vat., editado por A. Díez Macho (cf. nota 8).
NeI	=	Anotaciones interlineales en el ms Neophyti 1.
NeM	=	Anotaciones marginales en el ms Neophyti 1.
Onq	=	Tg Onqelos del Pentateuco.
P	=	Texto del TgFrag, según ms Héb 110 de la Bibl. Nat., París.
Tg	=	Targum.
TH	=	Texto Hebreo (= *Biblia Hebraica Stuttgartensia*).
TgFrag	=	Targum Fragmentario (según edición de M. Klein, cf. nota 8).
TgP	=	Targum Palestinense.
TlP	=	Talmud Palestinense.
V	=	Texto del TgFrag, según ms Ebr 440 de la Bibl. Vat.

[1] Cf. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palätinischen Aramäisch*, Darmstadt 1960 (reimpr. de la 2.ª ed. de 1905; en adelante = Dalman)

diferencia entre el arameo del TgP y el del TlP, y es que en el TgP no se encuentra todavía la contracción de *d-* con los pronombres *hw'* y *hy* (> *dw, dy*)[2], todo lo cual nos dice que por lo que se refiere a este punto concreto del idioma hay una considerable diferencia entre el arameo del TgP y el del TlP y de los Midrašim, colocándose aquél en un estadio claramente anterior en la evolución del aram. Tanto en aram samaritano como en cristo-palestinense se usa simplemente *d-*[3] como en el aram del TlP. Lo mismo sucede en el TgOnq, en el que encontramos la forma *d-* proclítica. Ahora bien, ¿cómo es que encontramos el uso de ambas formas en el TgP? ¿Su uso es indiscriminado, o se pueden establecer algunas normas lingüísticas según las cuales se usa en unos casos concretos *dy* y en otros *d-*? Este fenómeno fue tratado brevemente por G. J. Cowling, que en su tesis doctoral[4] presenta una explicación bastante mecanicista del uso de *dy* y *d-* en el TgP diciendo que el uso de una forma u otra es reflejo de ciertas construcciones del TH traducido. El adscribe además ciertas excepciones que se dan en Ne a revisiones que ha podido sufrir este texto; ni siquiera deja abierta la posibilidad de que pueda tratarse de un uso auténtico, más antiguo o quizás diferente del de otros textos targúmicos. Su defecto fundamental, de todos modos, estriba en que en la clasificación que presenta del uso de estas formas del pronombre relativo cuando traducen *'šr* del TH, no contempla un fenómeno importante, cual es la sustitución de esa partícula hebrea por los compuestos arameos *mn dy/d-* y *mh dy/d-* en los Tgs, lo que distorsiona la visión de conjunto del fenómeno tratado. Además no compara fenómenos semejantes que se dan de uso alternativo de *dy* y *d-* en el aram de Qumrán, algo esencial para tener una visión exacta del problema[5].

116, /18. J. T. Marshall, *Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud,* Leiden 1929 (en adelante = Marshall) 3-4.

2 Cf. Dalman, 116, /18, 1. Las mismas contracciones en aram samaritano, cf. R. Macuch, *Grammatik des Samaritanischen Aramäisch,* Berlín 1982 (en adelante = Macuch) 136, /41, a.

3 Cf. Macuch, 136, /41, F. Schulthess, *Grammatik, des Christlich-Palästinischen Aramäisch,* Hildesheim 1965 (reimpr. de la ed. de 1924) 34, /63.

4 *The Palestinian Targum. Textual and Linguistic Investigations in Codex Neofiti 1 and Allied Manuscripts,* Aberdeen 1968 (en adelante = Cowling) 187-192.

5 Básicamente la exposición que hace Cowling es la siguiente: *'šr* del TH, en función de pron. rel. se traduce por *dy* en el TgP, mientras que la forma *d-* se debe a otras expresiones del TH, como el artículo ante participio, o en los casos en que el TgP usa las expresiones *d'yt, dhwh* en lugar de un simple *'šr* del TH, en oraciones nominales con predicado preposicional.

1.3. Con relación al diferente uso de estas dos formas en los textos de Qumrán y otros del desierto de Judea por una parte y los textos del TgP por otra, es evidente que dada la evolución de la forma de esta partícula (*dy* > *d*-) el uso de una u otra forma se da con una relación inversa en cada uno de estos estadios: predomina el uso de *dy* en el aram de Qumrán y afines, mientras que se usa preferentemente *d*- en el TgP. Por ello el estudiar la forma de esta partícula en Qumrán, con vistas a nuestro trabajo, consiste en determinar en qué casos y con qué funciones se empieza a usar la forma *d*-, mientras que en el TgP se trata de determinar cuándo y con qué funciones se sigue usando la forma *dy*.

Una vez constatados los usos de estas dos formas, el paso siguiente es conocer si hay alguna ilación entre estas dos clases de aram, en lo referente a este punto.

1.4. Lo cierto es que el uso de estas formas en el aram de Qumrán no es básicamente sino el del aram oficial cuando usa la forma *dy*. Otras modalidades de aram que pertenecen también a la fase de aram literario (en la llamada en este caso *koiné* aramea[6]) son el nabateo y el palmireno: en nabateo se encuentra *dy*, mientras que en palmireno encontramos *dy* y *d*-[7].

1.5. Los textos del TgP que vamos a examinar son los fragmentos de la GC del TgP referentes a Génesis, y los textos correspondientes del Ne, NeM y TgFrag (el TgFrag en los pocos casos en que hemos encontrado texto paralelo de este Tg a los fragmentos de la GC). Con ello no prejuzgamos superioridad ni anterioridad del aram de los mss. de la GC sobre el de Ne o el de otros Tgs. Lo hacemos así únicamente para tomar como base los mss. de la GC, que son los mss. más antiguos que se conocen del TgP[8].

6 En nomenclatura usada por A. Tal, *The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects* (en hebreo), Tel Aviv 1975 (véase el compendio de sus teorías y el concepto de *koiné* aramea expuestas en el "English Summary", I-XII).

7 Las inscripciones nabateas se extienden del s. I a.C. al s. IV d.C. y las Palmirenas entre los siglos I-III d.C.

8 Hemos usado las siguientes ediciones de los textos del TgP: Para los fragmentos de la GC, la edición de P. Kahle, *Masoreten des Westens II*, Stuttgart 1930, 1-62, y A. Díez Macho en *Sefarad* XV (1955) 31-39. Para Ne, NeM y NeI, la edición príncipe de A. Díez Macho, *Manuscrito Neophyti 1*, 6 tomos, Madrid-Barcelona 1968-79. Para el TgFrag, la edición de M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources*, 2 vols., Roma 1980.

2. *Casos en que se usa* dy *o* d- *relativo en el TgP.*

2.1. Uso de las formas simples *dy* y *d-* como pronombre relativo.

2.1.1. Cuando se usa en el TM *'šr* en oraciones relativas verbales, y en nominales cuando no tenga un predicado precedido de preposición, en el TgP se usa *dy* como norma general. En estos casos es raro el uso de *d-*[9]:

Gn 4,11: TH האדמה אשר פצתה, GC.B y Ne... די ...; Gn 31,43: TH לבניהן אשר ילדו, GC. C, Ne y NeI ... די ... Más ejemplos de esta clase se pueden ver en Gn 31,51 (GC.C y Ne *dy*); 32,13 (GC.C y Ne *dy*); 35,12 (GC.C y Ne *dy,* NeI *d-*); 8,6 (GC.D y Ne *dy*); 38,18 (GC.D y Ne *dy*); 44,5 (Ne y NeM[10] *dy,* NeI y GC.D *d-*); 44,15 (GC.D y Ne *dy,* NeI *d-*); 6,21 (GC.E y Ne *dy*); 7,2 (GC.E y Ne *dy*); 7,4 (GC.E y Ne *dy*); 7,8 (GC.E *dy,* Ne[11] *d-*); 9,12 (GC.E y Ne *dy,* NeM *d-*); 9,17 (GC.E y Ne *dy*); 28,18 (GC.E y Ne *dy,* NeI *d-*); 28,20 (GC.E y Ne *dy,* NeI *d-*); 28,22 (GC.E y Ne *dy,* NeI *d-*); 29,27 (GC.E. y Ne *dy,* NeI *d-*); 30,2 (GC.E y Ne *dy,* NeM *d-*); 30,26 (GC.E y Ne *dy* [x2]; NeI *d-*); 30,33 (GC.E y Ne *dy,* NeI *d-*); 30,38 (GC.E *dy* [x2], Ne *dy... d-*); 31,16 (GC.E y Ne *dy*); 31,18 (GC.E, Ne y NeM *dy* [x2], NeI *d-* [el 1.º]); 39,1 (GC.E y Ne *dy*); 43,27.29 (GC.E y NeM *dy,* Ne *d-*); 44,2 (GC.E y Ne *dy,* NeI *d-*); 40,5 (GC.E-DM *dy*[12], Ne *d-*); 40,13 (Ne *dy,* GC.E-DM aunque hay una laguna parece deber leerse *dy*[13]); 41,50 (GC.E-DM *dy,* Ne *mh dy* [!][14]); 41,53 (GC.E y Ne

[9] No incluimos los casos en que *dy/d-* forman parte de expresiones temporales o de otro tipo, como en los casos *bzmn' dy/d-, bš'th dy/d-,* etc. En estos casos consideramos el todo como una conjunción compuesta (pero cf. nota 13).

[10] La frase del TH es *hlw' zh 'šr yšth 'dny bw,* y es de notar el uso del imperfecto en Ne (*dy yšty*), corregido por NeI (*dšty*), mientras que GC.D traduce *dhwh rbwny šty,* y NeM *dy hwt šty.* Igualmente traduce Ne con la misma forma el siguiente imperfecto del TH (TH *nḥš ynḥš,* Ne *mqsm yqsm*). ¿Servilismo por parte de Ne, o quizá emplea en ocasiones el imperfecto con sentido habitual?

[11] TH *'šr 'ynnh ṭhwrh,* se traduce en GC.E ... *dy lyt* ..., y en Ne ... *dlyt* ... Este uso de la forma *d-* a pesar de hallarse *'šr* en el TH, es normal en el TgP cuando encontramos *'šr* del TH como pron. rel. formando parte de una oración nominal con predicado preposicional, y se traduce *'šr* por *d'yt, dhwh,* etc. El uso en este caso por Ne de *d-* en la expresión *dlyt,* y GC.D en el caso expuesto en la nota anterior en *dhwh,* puede haber sido influenciado por esos usos normales en las oraciones anteriormente dichas.

[12] TH *'šr 'swrym,* Ne *dehwwn ḥbwšyn,* cf. lo dicho en nota anterior.

[13] Véase la ed. de A. Díez Macho. A pesar de tratarse de una expresión temporal, de la que forma parte *dy* en Ne (*ksdr dyn' qdmyh dy*) la incluimos por tratarse de una expresión poco corriente, y que todavía no ha podido ser entendida totalmente como simple expresión temporal compuesta.

[14] TH *wlysp yld šny bnym ... 'šr yldh lw 'snt,* Ne traduce con el

dy); 42,38 (GC.E-DM *dy*, Ne <); 43,2 (GC.E-DM y Ne *dy*).

Aunque es raro el uso de *d-* en estas ocasiones, si exceptuamos las glosas interlineales NeI en que se corrige *dy* de Ne en *d-* de forma casi sistemática, hemos encontrado *d-* en GC.D Gn 44,5, en NeM Gn 9,12; 30,2, y en Ne Gn 7,8; 30,38; 40,5; 43,27.29. En esos casos no encontramos una norma que se haya podido seguir en el uso de *d-* en vez de *dy*: se usa tanto ante verbo (GC.D Gn 44,5; NeM Gn 30,2; Ne Gn 30,38; 40,5; 43,27.29), como ante pronombre (NeM 9,12) o ante la partícula *lyt* Ne Gn 7,8). En los casos en que se usa ante *hwh* (Ne Gn 40,5; GC.D Gn 44,5) o ante la partícula *lyt* (Ne Gn 7,8) podría deberse a influencia del uso normal de *d-* + *hwh*, *'yt*, *lyt* en las oraciones relativas nominales con predicado preposicional. Pero precisamente este uso de *d-* no se da en Ne, según veremos.

2.1.2. Uso de *dy* como pronombre relativo, no traduciendo *'šr* de TH. En los textos que han sido objeto de nuestro examen aparece también usada la forma *dy* en frases que, aunque sean parte de la traducción del TH, en éste no aparece el relativo *'šr*. En estos ejemplos que aducimos se usa *dy* de una manera paralela a los casos de traducción anteriormente expuestos:

Gn 4,10: TH מה עשית, P מא הי די עבדת, (GC.B y Ne usan *d-*: מה היא דא דעבדת).

Gn 29,25: TH מה זאת עשית, GC.E מה היא דא די עבד, (Ne usa *d-*: מה היא דעבדת).

Gn 30 8: TH נפתולי אלהים נפתלתי, GC.E. צלותה די צלית קודם ייי, Ne צלותא די צלית קדם ייי, NeM צלותא די צליית (NeI corrige די a דצי צלית).

Gn 30,13: TH באשרי כי אשרוני, GC.E y NeM שבוחה די שבחו יתי, (Ne traduce de otro modo: תשבחה רבה ישבחון יתי).

Gn 32,18: TH ולמי אלה לפניך, Ne אלין אנון די קדמיך ..., NeI דקדמך), GC.C אנון אלין דאית קדמך ... (cf. 2.3.2).

Gn 38,21: TH איה הקדשה הִוא בעינים על הדרך, GC.E ... נפקת בר די יתבה בפרשת..., (GC.D דהות יתבה y Ne דיתבה —ambos con *d-*).

Igualmente encontramos usada la forma *dy*, en esta función de pronombre relativo, en expansiones parafrásticas del TgP en relación con el TH:

Gn 35,7: TH ויקרא למקום אל בית אל, NeM ופלח וצלי תמן בשם ממריה דייי אלהא די אתגלי עלוי בביתאל.

pronombre indefinido *mh dy*, usado en un sentido claramente abusivo, pero típico del TgP, cf. 2.2.1. y nota 19.

Gn 44,18[15]: V לדינה ... די לא הויא מתמנייא, (Ne ... דלית היא ממנין
שבטיא ... דלא הור[ת] מתמניי[ה]).
Gn 31,13: TH אנכי האל בית אל , GC.E אנה הוא אלהא די אתגליית
עליך בביתאל, (Ne ... דאתגלית ..., NeM ...דאיתגליית...).

Pero aunque se encuentran ejemplos del uso de la forma *dy* en las partes parafrásticas del TgP, su proporción con respecto al uso de la forma *d-* es muy pequeña. Así en la larga paráfrasis Gn 44,18, Ne con su doble versión amalgamada no presenta ningún caso de *dy* pro. rel., mientras que se usa la forma *d-* seis veces en esta función, y en GC.D sólo se usa una vez la forma *d-* (ninguna vez *dy*). En otros fragmentos de largas paráfrasis ocurre algo parecido. Así en Gn 4,7: Ne, GC.B, P y V *d-* (x1) לעלמא דאתי. Gn 4,8: Ne *d-* (x1), en la misma expresión, que falta en GC.B, P y V, en este caso. En Gn 30,22: Ne *d-* (x1) דאינון מסירין. Gn 31,39: Ne *d-* (x2) כל חדא מנהון דהדרת ערקה ... ... מה דהוון גנביא גנבין ... ..., GC.C. d- (x2) ואידא דהות טעיא ... ... ית מה דהוון גנבייא גנבין ... ... Gn 35,9 NeM *d-* (x1) משה דקבר יתיה רבון ... . Gn 37,33: GC.D דהיא מתילה. En Gn 38,25: Ne *d-* (x9), GC.D *d-* (x6), GC.E (vv. 25-26) *d-* (x6). En todos estos casos no encontramos ningún *dy*. Los ejemplos se pueden multiplicar con los pequeños fragmentos parafrásticos intercalados en las partes de traducción, lo que hace más evidente aún la diferencia de uso de las formas *dy* y *d-* en frases de traducción y en las que se encuentran en las paráfrasis targúmicas.

A pesar de esto hay que insistir en que no ha desaparecido el uso de *dy* como pron. rel. en los fragmentos parafrásticos del TgP. Aparte de los ejemplos ya mencionados en el comienzo de este apartado (2.1.2.), y que se refieren a los textos que hemos examinado exhaustivamente para este trabajo, se pueden aducir otros casos, como Gn 40,23: V *dy* (x3) y sólo *d-* (x1), Ne *dy* (x2) y *d-* (x4), NeM *dy* (x2) y *d-* (x1)[16]. Gn 28,10: NeM, V y P די נסב. Gn 28,12: V y Ne *dy* (x1) (V די לוון, Ne דילוון), P *dy* (x2) דילוון y די איקונין דידיה.

[15] Esta larga paráfrasis que se encuentra en Ne, NeM, GC.D, V y P (en Ne la paráfrasis es el resultado de la simbiosis de dos versiones distintas de la misma hagadá: Véase E. Martínez Borobio, *El Midraš de N Génesis 44,18* ...:"Estudios Bíblicos" XXXV [1976] 79-86) resalta el texto de V por el uso de la forma *dy* en siete ocasiones, dos veces en función de pron. rel. y cinco veces como conjunción.

[16] El midrás se ha conservado de forma diferente en cada texto targúmico, por ello no coinciden en el número total de los casos del uso del pron. rel.

2.2. Uso de la forma *dy* en los compuestos *mn dy* y *mh dy*.

2.2.1. En ocasiones *'šr* del TH se traduce en el TgP por *mn dy/d-*, *mh dy/d*. Normalmente se usan según su significado de pronombre indefinido, cuando en el TH no se da un antecedente expreso. Este uso de *mn dy, mh dy* como pronombre indefinido es normal en aram of [17], aunque en alguna ocasión se use con este significado sólo *dy* [18]. El uso de estos relativos indefinidos es frecuente en el TgP ,traduciendo en ocasiones un *'šr* del TH sin sentido indefinido [19]. En estos casos, cuando el TgP usa estos pronombres indefinidos por un *'šr* del TH, se aparta de una traducción servil y sigue una pauta lingüística propia. Este uso de *mn dy* o *mh dy* en el TgP, se da cuando traduce las mismas clases de frases del TH a que se ha hecho referencia en 2.1.1. (colocamos entre paréntesis el uso de la forma *d-* cuando aparece en algún texto del TgP).

Gn 31,43: TH וכל אשר אתה ראה , GC.C ... וכל מה די (Ne ... וכל מה די). Normalmente se suele usar en aram of en estos casos simplemente *kl dy* o *mh dy*, pero el uso de *kl mh dy* (*zy*), ya se encuentra en aram antiguo, como en Sfire I C 22 *kl mh zy ṭ[b]*. Esta traducción del *kl 'šr* del TH se da también en Gn 6,22: TH ככל אשר צוה, GC.E ... ככל מה די (Ne ... כל מה די). Gn 7,5: TH ככל אשר צוהו , GC.E ... ככל מה די , Ne ... כל מן די . Como se puede ver por este ejemplo y el anterior, en la traducción de Ne, es indiferente el uso de *mh d-*, o *mn dy* (alternan tanto *mn/mh* como *dy/d-*). Gn 28,22: TH וכל אשר תתן לי, GC.E ... וכל מה די (Ne ... מה די ..., pero NeI corrige *dttn* a *dy ttn*). Gn 31,16: TH כל אשר אמר אלהים, GC. E ... כל מה די, Ne ... מה די ; Ne usa en este caso *mh dy* como equivalente de *kl 'šr* del TH, luego parece tener el mismo sentido *mh dy* que *kl mh dy;* en este caso NeM lee *mh* de Ne como *kl* [*mh*]. Como hemos visto, en todos los casos anteriores en TH encontramos *kl 'šr*, y se da un sentido claro de pron. indef. [20]. Según hemos indicado, a veces se traduce de esta manera un simple *'šr* del TH, en ocasiones con un significado claramente concreto como en Gn 41,50 (cf. nota n. 14). Podemos decir que en aram del TgP *mh dy/d-* y *mn dy/d-* pueden tener un significado indefinido, aunque no siempre, parecido al español "el que", "lo que", que puede significar

[17] Véanse numerosos ejemplos en E. Vogt, *Lexicon Linguae Aramaicae Veteris Testamenti* (Roma 1971) 40, /5.

[18] Cf. Dan 5,19.

[19] Así lo hace notar Dalman, 118: "die *jer. Targume* [= TgP] lieben häufige Einschaltung von מאן, מה ".

[20] "cualquiera que", "quienquiera que", igual que en la correspondiente expresión aramea *kl dy*.

"cualquiera que, cualquier cosa que", con sentido indefinido, o "aquel que, aquello que" con un significado concreto. Otros ejs. en que se usan estos compuestos con significado concreto son: Gn 30,29: TH את אשר עבדתיך ואת אשר היה מקנך, Ne ... ית מה די פלחת ... ית מא די ... GC.E ,(וית מה דהוה בעירך) ית פלחנה די פלחת, NeM (ית פלחני דפלי), en la 2.ª parte de la frase ofrece la lectura די הוון ... en lugar de Ne דהוה (en Ne nuevamente se usa bien *mh dy*, bien *mh d-*).

Más ejs. de esta traducción de *'šr* del TH: Gn 31,32: TH עם אשר תמצא את אלהיך, Ne ...גם מן די, GC.E עם די, NeM (גם מן[:) עם כל מן. Gn 34,11: TH ואשר תאמרו אלי אתן, Ne ... וית מה די, NeM ... ודי, GC.C ... ומה די. Gn 41,55: TH אשר יאמר לכם תעשו, Ne ... מה דיימר (¿leer *dy* o *d-*?), GC.E ... דיימר ¿leer *dy* o *d-*?). Pero no siempre se da coincidencia en los distintos textos del TgP para traducir determinado *'šr* del TH por esta expresión compuesta, ni siquiera cuando aparece en el TH *kl 'šr*, sino que a veces en uno u otro texto targúmico se traduce simplemente por *dy* o por *kl dy*, según sea el caso. Así en Gn 39,3: TH וכל אשר הוא עשה, GC.E וכל די הוא עבד (Ne וכל מה דהוה עבד). Ya hemos visto antes que en Gn 34,11, NeM usa *wdy;* lo mismo sucede en el siguiente ej. con GC.D: Gn 44,16: TH גם אשר נמצא הגביע בידו, GC.D להוד די אשתכח (Ne ... לחוד מן דאשתכח), NeM ofrece dos lecturas (דן דאשתכח) y (por Ne דאשתכח) די תאשכח.

Ya hemos visto en algunos de los ejemplos presentados, que alternan las formas *dy* y *d-* en los compuestos a que nos estamos refiriendo. De hecho esto sucede en todos los textos del TgP y en los diversos usos de estos compuestos pronominales. Aunque en los ejemplos anteriores todos los casos en que se usa *d-* se hallan en Ne (aparte del dudoso *dyymr* de GC-DM Gn 41,55 ¿*dy* o *d-*?), también se cuentra *d-* en GC, así en Gn 39,5: TH ועל כל אשר יש לו בכל אשר יש לו...GC.E ליה...בכל מה דהווה לה...Ne ועל כל מה דהווה בכל מה דהוה ליה ... כל מה דהווה ליה. Gn 41,25: TH את אשר האלהים עשה, GC.E y Ne ... ית מה די. Otras veces aparece *d-* con otros compuestos similares que sustituyen *'šr* del TH, como en Gn 44,1a: ויצו את אשר על ביתו (con claro sentido concreto), GC.E לדן ... ... ממני דהווה GC.D ... ית גוברא דהוה ממני ..., Ne למן דהוה ... ...ממנא, NeM [ית דן דה [וה. En Gn 43,16: TH ויאמר אל אשר על ביתו, puede ser que en GC.D se hallara la misma lectura del pasaje anterior: ... ממני דהוה, Ne... למן דהוה ממני ... (cf. además NeM en el ej. ya citado de Gn 44,16 דן דאשתכח). Es decir, se usan además

otros compuestos pronominales, en estos casos citados con la forma *d-* (*gwbr' d-*, *dn d-*). En Gn 31,12: TH כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך, Ne ... יתכל מה דלבן ..., NeM y GC.E ... יתכל מה דאית ללבן ..., tanto en NeM como en GC.E, se da una equivocación al traducir el TH de la manera en que lo hacen; el origen parece haber sido una lectura errónea de un texto parecido o igual a Ne (*yt kl mh dlbn*), entendiendo *d-* como partícula que indicase posesión.

2.2.2. El uso de estos compuestos pronominales también se da en textos independientes del TH que se traduce, bien sea por ser una traducción libre, como en Gn 44,1b: TH כאשר יוכלון שאת, GC.E כל מה דהוון יכלין למטעין (Ne = TH היך מה דייכלון למפען), bien por pertenecer la frase a un fragmento de hagadá, como en Gn 44,18: Ne [21], NeM y GC.D ... מה דעבו ..., P ... מא די ..., V ... מה די ...

Entre los casos de traducciones libres del TH (por no encontrarse en él *'šr*) podemos señalar también Gn 39,4: וכל יש לו, GC.E וכל מה דאית ליה, Ne ו[כ]ל מה דליה y Gn 39,8: TH וכל יש לו, GC.E כל מן דאית בביתה, Ne [וכל] מה דליה; estos dos últimos ejemplos reflejan además otra de las características del aram de traducción, según pasamos a examinar a continuación.

2.3. Uso de *dy* en las oraciones nominales con predicado preposicional.

2.3.1. En estas frases, en las que se usa simplemente *'šr* en el TH, en todos los textos del TgP, excepto Ne, encontramos la forma *d-* unida a *'yt*, *hwh*, etc. En Ne se sigue la pauta normal que hemos visto en el apartado 2.1.1., es decir, se usa la forma *dy* sin añadir *'yt*, *hwh*, etc. El uso de *'yt* o *hwh* en esta clase de oraciones tenía en su origen un sentido de énfasis que ha perdido evidentemente en el aram del TgP (excepto Ne). Su uso se puede comparar de alguna manera a lo que ha sucedido con el uso de las formas verbales compuestas con *hwh* en el aram gal en general, y que también se usan de forma profusa en el aram del TgP aun cuando en el TH que se traduce se encuentren formas verbales simples. El problema que encontramos aquí es el del comportamiento de Ne que no sigue la pauta marcada por los otros textos del TgP. Es

[21] Así en una de las dos versiones que Ne amalgama en su simbiosis hagádica, pero en la otra versión encontramos *mh 'bdw* simplemente, lo que indica lo indistintamente que se pueden usar en estos casos, en aram del TgP, *dy*, *mh dy*, *mh*.

difícil el afirmar que se trata de una corrección sistemática que se hizo de dicho texto (¿por qué no se hizo también una revisión del uso tan extendido de los compuestos pronominales que hemos visto en el apartado 2.2. para que se acomodase más literalmente al TH?). Quizá sea un caso más del uso de la lengua del aram literario anterior al aram gal que se ha conservado en Ne como otros que se encuentran en el aram de este Tg [22].

No hace falta decir que este uso es normal cuando encontramos en el mismo TH *yš* y *hyh*, así en Gn 39,5: TH ועל כל אשר יש לו ... בכל אשר יש לו se traduce en GC.E y en Ne por ועל כל מה דהווה ליה ... בכל מה דהווה ליה (Ne דהוה ליה ...) דהווה לה .

Los casos que podríamos aducir de este comportamiento lingüístico de Ne y los otros textos del TgP, y que hemos encontrado en los textos que hemos examinado, son numerosísimos. Vamos a citar solamente alguno de ellos:

Gn 34,14: TH לאיש אשר לו , GC.C ... דאית ליה..., Ne די ... ליה... Gn 35,6: TH אשר עמו , GC.C דהוה עמיה , Ne די עמיה . Gn 7,19: TH אשר תחת כל השמים , GC.D ... דאית , Ne ... די . Gn 9,16.17: TH אשר על הארץ , GC.E ... דאית , NeM ... דאית , Ne ... די . Gn 31,19: TH אשר לאביה , GC.E ... דאית , NeM ... דאית , Ne ... די .

2.3.2. Este empleo de *d'yt*, o fórmulas similares, en estas frases se ha hecho tan usual en el TgP (excepto Ne), que se usa en ocasiones aun cuando no encontremos *'šr* en el TH, pudiéndose considerar en estos casos el texto targúmico como lingüísticamente independiente del TH:

Gn 32,18: TH ולמי אלה לפניך GC.C ולמן אנון אלין דאית קדמך, Ne אלין אנון די קדמיך ... NeI דקדמך ; en este caso hasta Ne parece suponer *'šr* en TH. Gn 9,10: TH ובכל חית הארץ אִתְּכם, NeM דאית עמכון (Ne y GC.E traducen literalmente TH [GC.E חיתה] ובכל חיתא דארעא [GC.E דארעה] עמכון .

[22] Mencionemos por ej., el uso a veces de *dyl-* por el más auténtico del aram palestinense *dyd-*, como en la paráfrasis correspondiente a Gen 38,25, donde en Ne aparece un *dyl-* mientras que en otros textos del TgP (GC.D, GC.E, P y V) aparece *dyd-*, o el empleo de *k'n* por *kdwn*, (cf. J. Ribera Florit, *Evolución morfológica y semántica de las partículas k'n y 'ry*: "Aula Orientalis" I, 2 (1983) 228-29, nota 9) y *'ry* por *'rwm* (J. Ribera Florit, *ibd.*, 233, nota 27). A pesar de que Ne evita estas expresiones (llegando a veces a no traducir la partícula *yš* que se encuentra en algunos casos en este tipo de frases en TH —cf. Gen 34,4 y 8: TH *wkl yš lw*, Ne [*wkl*] *mh dlyh*, GC.E ... *d'yt* ...—), encontramos en ocasiones en este Tg este uso de *d'yt*, *dhwh*, como en Gen 7,15.23; 30,25; Dt 4,24; 10,14; 13,16; 14,9.

En otras ocasiones, aun cuando hallamos *yš* en el TH, no se encuentra en él el relativo *'šr*, y a pesar de ello algún targum lo suple para seguir la pauta general en estas construcciones que examinamos, cf. Gn 39,4 y 8, citados en el apartado 2.2.2. En estos dos casos Ne para seguir su norma habitual, aunque añade *mh d-* que supondría *'šr* en TH, suprime la traducción de *yš* de TH.

3. *Conclusiones*

3.1. Las frases en las que interviene *'šr* como pronombre relativo en TH, se traducen de tres formas diferentes en el TgP, según indicamos en los apartados 2.1., 2.2. y 3.3. de nuestro trabajo: por *dy/d-*, por *mh dy/d-* o expresiones equivalentes, y por *d'yt* o expresiones equivalentes. El uso de las formas *dy* o *d-*, en cada una de estas tres fórmulas de traducción tiene una proporción distinta: en el primer caso se usa casi exclusivamente la forma *dy*, cuando se traduce *'šr* de TH; el uso de la forma *d-* en estos casos, aunque no es normal, no es muy rara; además de los ejemplos citados al final de 2.1.1. se pueden añadir otros como Dt 11,2 (Ne: *wdl' ḥmwn* ...); 17.24; 14,29, y aquellos en que Ne usa *dyyy*, siendo *d-* pronombre relativo que traduce TH *'šr* (cf. Dt 11,12.31; 12,9.10; 13,13). Por otro lado, también se usa *dy* en textos parafrásticos o lingüísticamente independientes del TH, aunque lo usual en estos casos es el uso de *d-*. En las expresiones *mh dy/d-* y equivalentes se usa tanto *dy* como *d-*, aunque parece haber una preferencia por el uso de *d-*. Cuando se emplean las expresiones *d'yt* y equivalentes, se usa exclusivamente *d-*; es difícil poder dar una razón para ello, pero podría suponerse que en la expresión *d'yt*, que es la que se usa con muchísima más frecuencia en estos casos, se haya querido emplear *d-*, /d^{e}/, para evitar una posible pronunciación /di'it/ > /dît/; de hecho, por la vocalización que nos han transmitido, los textos de la Geniza leen *d^{e}'it;* de todos modos incluso en este caso pudo haber una tendencia a pronunciar la expresión como /dît/ y puede ser que esto es lo que al fin de cuentas se haya reflejado en la escritura de esta palabra; este uso frecuentísimo de *d^{e}'ît* sería decisivo para usarse también *d-* en las otras expresiones equivalentes (*dhwh*, etc.), mucho menos empleadas que *d'yt*. Sin embargo véase lo que decimos en 3.3., final, sobre el uso de *d-* en Qumrán y escritos afines, en oraciones nominales con predicado preposicional, aunque no empleen *'yty*.

3.2. El uso de las expresiones *mh dy/d-* y semejantes, se hace siguiendo una pauta propia y peculiar que tiende a la proliferación de estos compuestos pronominales con independencia del mero

uso de *'šr* del TH, todo lo cual es indicio de que no es tan servil la traducción que presenta el TgP desde el punto de vista lingüístico. Muestra de que este uso es propio del aram es el empleo que se hace de estas expresiones en el aram bíbl.: Dan 2,28.29.45; 3,6.11; etc. Esd 6,8; 7,18. En Qumrán se da en 6QEnGigantes (6Q8) 1,5 (*mh dy*); también en un contrato nabateo del desierto de Judá: 5/6 Contr Nab de Ḥever 1,10 (*mh dy*).

Como hemos indicado ya, no es raro en estas expresiones el uso de *dy* sin que podamos deducir norma alguna en cuanto al uso de la forma *dy* o de la forma *d-;* parece que se usan indistintamente una u otra.

3.3. Merece especial atención el uso de *d'yt* u otras expresiones semejantes en las oraciones nominales con predicado preposicional, en vez del simple *dy/d.* Es sabido que *'yt* corresponde a la partícula *'yty* de los textos del aram of [23] ;su función es doble: bien indica existencia (en castellano "hay"), bien sirve de cópula en oración nominal, indicando, al menos teóricamente, cierto énfasis. Cuando se usa con esta última función, aunque en el aram bíbl normalmente aparece con suf. pers. [24], encontramos algún caso en que se usa sin él, así en Esd 4,16: *ḥlq ... l' 'yty lk.* Hay que advertir que abunda este uso independiente de *'yty* precisamente en frases de predicado nominal preposicional en el aram of, incluyendo el aram de Qumrán [25]. Este uso abundante atestiguado en el aram of es el que se ha extendido en gran medida en el TgP, excepto Ne. Este Tg usa *dy* (aunque se encuentren casos también de *d'yt* por simple *'šr* del TH), según hemos indicado ya [26].

Acabamos con otra observación que nos parece bastante importante respecto al único uso de la forma *d-* en el TgP, con esta clase de frases, y es que tanto en Qumrán como en otros textos arameos del desierto de Judá o pertenecientes a la época, encon-

[23] Véanse ejemplos en Vogt, *Lexicon...* y en Charles-Jean-Hoftijzer, *Dictionaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest,* en la palabra *'yty.* Como se puede ver hay ya casos en aram of de la escritura de esta palabra como *'yt.*

[24] F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (Wiesbaden 1974) pág. 41.

[25] Véanse ejemplos en los lugares citados en nota 23. En Qumrán se da en 11QTgJob 21,3; 31,5; 34,5; 1QApGen 22,19.22.29; etc. Aunque en estos casos se limita esta construcción al predicado preposicional con *l-* (*'yty l-*), se trata de un punto de partida para el uso con predicados regidos por otras preposiciones.

[26] Aunque, naturalmente, en frases en las que aparecen a la vez *mh dy/d- + 'yt/hwh* en los otros textos del TgP; Ne en estos casos usa normalmente *mh dy/d-* pero sin *'yt/hwh,* cf. Gn 7,22; 31,21; 39,6.

tramos usada la forma *d-* en función de pronombre relativo unas once veces, y en ocho de ellas se trata de oraciones nominales con predicado preposicional (aunque no se use en estas frases *'yty* excepto en la que relacionamos al final): 1QGenAp 20,7-8; 4Q En[g] 1,4,15; Mur 27ar4; 5/6 Ḥev Ep 1,3; pap 5/6 Ḥev A nab 3,2; Yebel Ḥallet eṭ-Ṭuri Osuario 2; Giv'at ha-Mivṭar Abba Inscrip 7; Meg Ta'anit (en este caso con *'yty: kl 'nš d'yty 'lwhy*). En otro caso encontramos una doble oración nominal sin predicado preposicional en que se usa dos veces *d-* en función de pron. relativo: 4QTLevi ar[a] 1,16. Sólo en una ocasión encontramos *d-*, pron. rel., en oración verbal: 5/6 Ḥev Ep 4,2. Conviene recordar aquí que en el aram bíbl se da un caso de *d-* proclítico en función de pron. rel. en Esd 4,9 *dhw'*, (vocalizado erróneamente [queré] /dèhāye/) /d[e]hû/ ,en oración nominal evidentemente.

3.4. El uso de la forma *dy* se encuentra también en el TgP en función de conjunción (bien sola bien en unión a otras palabras); este uso se mantiene muy vivo en el TgP. Otro punto a estudiar es la eliminación de la forma *dy* en función de genitivo, y el uso de *d-* o del constructo para la expresión de esta relación, en el aram del TgP. Dada la falta de espacio para poder tratar estos puntos relacionados con el uso de las formas *dy* y *d-* en el TgP, lo dejamos para un próximo trabajo.

E. MARTÍNEZ BOROBIO

... unidas, y en uno de ellos se trata de oraciones nominales con predicado preposicional, aunque no se use en estos casos la expresión de que relacionamos al final: [illegible] ... [illegible] ... encontramos una doble oración nominal sin predicado preposicional de uno de los dos verbos en función de pron. relativo: [illegible] ... [illegible] ... bién se da un caso de d- prefijado en función de pron. rel. en [illegible] (vocalizado erróneamente [quare] [illegible]) [illegible] en oración nominal evidentemente.

1X. El uso de la forma de se encuentra también en el TgP en función de conjunción (bien sola bien en unión a otras partículas); este uso se mantiene muy vivo en el TgP. Otro punto a estudiar es la alternancia de la forma dy en función de genitivo, y el uso de ə- o del constructo para la expresión de esta relación, en el arameo del TgP. Tanto la falta de espacio para poder tratar estos puntos relacionados con el uso de las formas dy y ə- en el TgP, lo dejamos para un próximo trabajo.

E. MARTÍNEZ BOROBIO

ON ENGLISHING THE TARGUMS

I feel deeply honoured in having been invited to contribute to the present volume of essays in honour of my esteemed colleague and dear friend, Professor Alejandro Díez Macho, M.S.C. It is now over thirty years since I first made his acquaintance and our association has grown ever closer over the past quarter of a century. I was a student in Rome with the young Juan Arias in the mid-1950s when Fr Alejandro was having Codex Neofiti 1 of the Vatican Library examined for the second time, an examination which would lead in 1956 to the identification of the manuscript for what it really was — a complete text of the Palestinian Targum of the Pentateuch. I had the pleasure of being present at the Oxford Vetus Testamentum Congress in 1959 when Professor Díez Macho spoke of the newly-identified work, of its antiquity, and its relationships with the other targums. The association grew closer still from 1961 onwards, when Professor Alejandro supplied me with photocopies of the newly-found text of the Palestinian Targum for use in the preparation of my doctoral dissertation on the New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch. During the summer of 1963 I had the good fortune of being able to use his personal library at his residence, Misioneros del Sagrado Corazón, Rosellón, Barcelona.

I have had since then many occasions to experience his help and kindness and his readiness to give advice and information in any way he could. He was unsparing in his help. His unspoken motto could have been that of the author of the Book of Wisdom:

quam sine fictione didici et sine invidia communico...
"...what I have learnt with pure intention, I now share without grudging...".

The project of which I here write would scarcely have been possible without the labours of Professor Alejandro Díez Macho over the past decades. It gave me great pleasure to write it for inclusion in a volume originally planned to honour him on the occasion of his Seventieth Birthday, and to dedicate it to him as a token of gratitude for all the advice and help he had given me over the years. Now that God has seen fit to call him to his eter-

nal reward before this celebration here on earth, I dedicate it to his memory — to the memory of one who will always remain an example to be followed in his dedication to the truth, and to him who was the Way, the Truth and the Life.

I. LATIN TRASLATIONS OF THE TARGUMS

The Aramaic texts of the targums were first presented to European scholars in the sixteenth and seventeenth centuries, and almost always accompanied by Latin translations. This was principally through the great Polyglot Bibles, one of the glories of Spanish scholarship. Since later targumic scholarship was heavily dependent on these texts and translations I feel justified in listing them here.

The first Polyglot Bible, the Complutensian (1514-1517) contained (in volume 1) the Targum of Onkelos, together with a Latin translation, generally attributed to Alphonso de Zamora, a convert from Judaism. The next Polyglot, the Antwerp Polyglot or the *Biblia Regia* (Amtwerp 1569-1572), in 8 volumes, edited by Arias Montano, had the following targums, accompanied by Latin translations: In vol 1 the Latin translation of the Complutensian Polyglot was reproduced, but with emendations by Arias Montano. Volumes 2 and 4 contained the Targums of the Prophets, including Ruth (vol. 2) and Lamentations (vol. 4) together with Latin translations commissioned from three Jewish converts, but principally by Alphonso de Zamora. Volume 3 contained the Targums of the Hagiographa: Esther, Job, Psalms, Proverbs, Koheleth and Song of Songs, together with Latin translations. It was once believed that the Latin translations of the Targums of the Hagiographa were by Alphonso de Zamora. Although Arias de Montano had commissioned such translations from Alphonso, it does not appear that he published them. The Latin translations of the Hagiographa printed in the Antwerp Polyglot seem to have been made by Arias himself. The Aramaic Targums texts prepared by Alphonso together with the Latin translations are still extant and are being edited by Fr Luis Díez Merino, C.P. - Fr. Alejandro's nephew.

The Paris Polyglot (1629-1645) is essentially the same as the Antwerp edition, apart from the inclusion of the Samaritan Targum which had been brought to Europe in the meantime. The London (also called the Walton) Polyglot (1645-1657) reproduces from the Antwerp Polyglot the following Latin translations: Onkelos (in volume 1), Targum Jonathan of the Former Prophets (in volume 2), the Targums of Job, Psalms, Proverbs, Koheleth, Song of Songs, Targum Jonathan of the Latter Prophets, Targum Lamentations (in volume 3). For Targum Ruth (vol. 2) the Walton Polyglot has

a translation by Johannes Mercer, and for Targum Sheni of Esther (vol. 2) a translation by Francis Taylor. In volume 4 we have the Palestinian Targum of Pseudo-Jonathan and the Fragment Targum together with Latin translations by Anthony Chevalier, and the Targum Rishon of the Book of Esther with the translation of Francis Taylor (whose translation of Targum Sheni is printed in volume 2).

Other Latin translations of individual targums or groups of targums were also made during the sixteenth and seventeenth centuries. Since they are not easily accessible to scholars they need not detain us here. (They are listed in Bernard Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature,* 1972, nos. 747-823). Walton's Polyglot has for long provided the most convenient Latin translation of the Aramaic targum texts known in the mid-seventeenth century. It is still the only available translation of a number of the targums of which vernacular renderings have not as yet been provided.

II. VERNACULAR TARGUM TRANSLATIONS

Translation of the targums into the European vernaculars has been haphazard — possibly an indication that interest in them lay chiefly among scholars who freely used Latin. The vernacular translations seem to have been confined to those targums with a broader religious appeal.

There have been a number of translations of the Targum of Canticles into Jewish-Spanish or Ladino, pubished at such various centres as Salonica (A.D. 1600), Venice (1619), Amsterdam (1724, 1766).

The favourite targum for translation into Yiddish or German, on the other hand, was the Targum Sheni, the Second Targum of Esther. Yiddish translations of it were published at Prague (1680), Amsterdam (1711, republished 1732), Amsterdam (1663, selections), Amsterdam (1722, together with translations of the other Megilloth: Canticles, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes), at Wilna (1872, with translations of Targums Canticles, Ruth and Ecclesiastes), at Krotoshin (1845).

A German translation of Targum Sheni by Abraham Salzbach was published in 1920 (Frankfurt on Main). In 1878 (Berlin), as part of his commentary of the Book of Esther, Paulus Cassel published a German translation of Targum Sheni. There is a German translation of Onkelos, Genesis, in the work *Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. 1. Abteilung: Onkelos* by Moritz Altschueler, Wilhelm Newmann and August Wünsche (Vienna 1906). A Dutch

translation of Targum Sheni by E. David was published at Amsterdam in 1856.

An Italian translation of the Targum of Canticles was published at Beneventum in 1682. In recent times a noteworthy new Italian translation of this same Targum has been published, together with an introduction and commentary: *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica* a cura di Umbert Neri (Roma, Città nuova editrice 1976).

A French translation of Targum Canticles by Mordecai Venture was published in Paris in 1807 and another by Paul Vulliaud in 1925. In our own day, thanks principally to the involvement of Fr Rogert Le Déaut in targumic studies, we have had French translations of Codex Neofiti in the *editio princeps* of this work, of Targum Chronicles by R. Le Déaut and J. Robert, and finally R. Le Déaut's masterly translation of the Palestinian Targums of the Pentateuch (Neofiti and Pseudo-Jonathan) in four volumes in the Sources Chrétiennes series.

III. ENGLISH TRANSLATION OF THE TARGUMS

English has fared considerably better than other languages in the matter of translation of the targums. John Gill published a translation of Targum Canticles as part of his work, *Exposition of the Book of Solomon's Song* (2nd edition, London 1751). In 1861 (London), Christian David Ginsburg published a translation of chapter 1 of this same targum in his *Commentary on the Song.* That same year the same author published an English translation of Targum Koheleth as part of his commentary on that book (*Coheleth,* London 1861). By far the best known of all English translations of the targums is that of John W. Etheridge: *The Targum of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum* (2 volumes, London 1862, 1865). This was republished by Ktav Publishing House, New York 1968 (2 volumes in 1), but without any prolegomenon or addition. In 1871 in a small volume Christian W. H. Pauli published a full translation of Targum Isaiah: *The Chaldee Paraphrase of the Prophet Isaiah* (London 1871). A little later Oliver T. Crane published translations of the Targums of Ruth and Jonah: *The Targums on the Books of Ruth and Jonah. Literally translated from the Chaldee* (New York 1886). In 1888 an English translation of Paul S. Cassel's German commentary on Esther was published, together with an English translation by A. Bernstein of Cassel's German translation of the Targum Sheni of Esther (*An Explanatory Commentary on Esther,* Edinburgh, 1888, pp. 263-344). In 1893 Albert W. Greenup

published an English translation of Targum Lamentations (*The Targum on the Book of Lamentations,* translated, Sheffield 1893). As a part of the work *Translations from Hebrew and Aramaic,* Herman Gollancz published a translation of the Targum of the Song of Songs (London 1908, pp. 15-90). In the periodical "Studia Orientalia" (Helsinki), volume 2, 1928, pp. 88-104, Aapeli Saarisalo published an English translation of the Targum of Ruth. In 1949 John Stenning, in *The Targum of Isaiah,* (Oxford), published an edition of the Aramaic text, based on Yemenite manuscripts, together with an English translation.

The renewed interest in the targums in recent years has lead to new editions of the Aramaic texts and to new translations. In his important study, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969) John Bowker presents a new translation of selected chapters of the Pseudo-Jonathan Targum of Genesis. Etan Levine of the University of Haifa has edited a number of the texts of the Targums, together with English translations, introductions and notes. In 1973 the Biblical Institute Press, Rome, published his work: *The Aramaic Version of Ruth,* in which he published the Aramaic Targum of Ruth from the Vatican Codex Urbinas Ebr 1. In 1975 the Academic Press, Jerusalem, published a further work of his: *The Aramaic Version of Jonah.* The following year, from the Hermon Press, New York came *The Aramaic Version of Lamentations.* Then in 1978, from the Sepher-Hermon Press, New York, came *The Aramaic Version of Qohelet.*

In 1973 under the title *The Targums of the Five Megilloth* (New York: Hermon) Bernard Grossfeld brought together previously published English translations of these targums - translations already noted above: of the Targum of Ruth by A. Saarisalo (1928), of Lamentations by A. W. Greenup (1893), of Ecclesiastes by C. D. Ginsburg (1861), of Esther (Targum Sheni) by P. S. Cassel and A. Bernstein (1888), and of Canticles by H. Gollancz (1908). The texts are reproduced without change and the whole collection is provided with a brief introduction by the editor.

During the decade 1968-1978, as part of the *editio princeps,* English translations of the Palestinian Targum of the Pentateuch as found in Codex Neofiti 1 were published, versions made by Fr Michael Maher, M.S.C. and the present writer.

While the situation regarding English translations of the targums was better than was the case for other European languages, it fell far behind that of other branches of Jewish literature for which there were good modern translations, for instance Canon Herbert Danby's translation of the Mishnah (Oxford 1933), the Soncino translation of the Babylonian Talmud, under the editorship of I. Epstein (London 1935-1952), the Soncino translation of the

Midrash Rabba, under the editorship of H. Freedman and Maurice Simon (London, Jerusalem, New York, 1939; [3]1961); Jacob Neusner's translation of the Tosefta (New York 1977-1981) and of the Palestinian Talmud (Chicago 1982).

The present writer was interested in bringing out a translation of the Palestinian Targums of the Pentateuch during the 1970s, in conjunction with the publication of the translations in the *editio princeps* of Codex Neofiti. The work that finally saw the light of day under the title, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A light on the New Testament* (Irish University Press, Shannon, Ireland, 1972) was originally intended as an introduction to such a translation of the Palestinian Pentateuch Targums. The plan, however, did not come to fruition due to lack of interest on the part of publishers.

IV. THE MICHAEL GLAZIER INC. TARGUM TRANSLATION PROJECT

Michael Glazier has his publishing house at Wilmington, Delaware, U.S.A. In recent years he has become ever more increasingly involved in the publication of theological works. On the completion of a major series of commentaries on the New Testament (*New Testament Message.* A Biblical-Theological Commentary, 22 volumes), under the editorship of Wilfrid Harrington O.P. and Donald Senior, C.P. he commenced plans for a similar series on the Old Testament (in 23 volumes) in 1979, and very kindly invited the present writer to act as co-editor for the series with Carroll Stuhlmueller, C.P.

In autumn 1980 I had occasion to discuss with Michael Glazier the possibility of publishing English translations of some of the Targums, for instance the Palestinian Targums of the Pentateuch. He showed keen interest in the project and expressed his belief that we should meet to discuss it in greater detail. Since I was teaching at John Carroll University, Cleveland, Ohio, during the first semester of the school year 1980-81, we arranged to meet at his home in Wilmington during the Thanksgiving Day vacation (November 26 1980). He was very enthusiastic about the project, but believed it should contain a translation of the entire targumic corpus, not just of a few targums. It was also agreed that an editorial board be set up and that this would present a concrete plan to him by the end of January 1981.

For the obvious reason of convenience, the Editorial Board was based in Dublin. It consisted of Professor Kevin Cathcart, Department of Semitic Languages, University College, Dublin, Fr. Michael Maher, M.S.C. and the present writer. The plan it forwarded

in January 1981 was agreed to. The task that was now to be confronted was to bring together a team of translators and to draw up guidelines for the contributors. During its planning the Editorial Board was fortunate in having access to the advice of Daniel Harrington, S.J. and of Bernard Grossfeld. I also had the opportunity of discussing matters concerning editions and manuscripts of the targums, of the targums of the Ketubhim in particular, with Roger Le Déaut and with Alejandro Díez Macho during the Summer of 1982, when Professor Díez Macho gave me the latest information concerning the targum project of the Biblia Polyglotta Matritensia, and put me in contact with Fr Luis Díez Merino, C.P.

V. CONTRIBUTORS IN THE MICHAEL GLAZIER TARGUM TRASLATION PROJECT

The Publisher and Editorial Board were fortunate in being able to enlist a distinguished panel of translators for the project. Most of them had already been active for quite some time in the field of targumic studies. There are others we would have liked to have with us, but who for one reason or another were unable to take part.

The final arrangement was that a team of seventeen was brought together to translate the entire corpus of targumic writings traditionally known to us, that is excluding the recently discovered targum texts from Qumran, and the texts of the Samaritan Targum. The contributors are the following introduced in accord with the canonical order of the books to be translated.

The *Onkelos Targum* for all five books is being translated by Professor Bernard Grossfeld, Department of Hebrew Studies, University of Wisconsin-Milwaukee, U.S.A. Professor Grossfeld is well known to students of targumic studies through his many contributions in this branch of learning. He has given us the extremely valuable two-volume work, *A Bibliography of Targum Literature* (1972, 1977). He has examined, among other things, the manner in which such key-words of the Hebrew Scriptures as *PQD* etc. have been translated in the targums and other early versions. As already noted, he has brought together earlier English renderings of the Targum of the Megilloth. He has also published *A Critical Commentary on Targum Neofiti 1 to Genesis* (Ktav Publishing House 1981). Together with Moses Aberbach he has edited the Aramaic text of Onkelos, Genesis 49, together with translation and analytical commentary (*Targum Onqelos on Genesis 49*, Scholars Press, for the SBL, 1976). With M. Aberbach as co-author he has later given us the major work, *Targum Onkelos to Genesis* (Ktav 1982) containing

the Aramaic text, modern English traslation and critical commentary.

The *Palestinian Targums of the Pentateuch* are being translated and annotated by Fr Michael Maher, M.S.C. and the present writer, M. Maher attending to Pseudo-Jonathan and the latter to the remaining texts (Neofiti, Fragments Targums, Geniza Fragments). Both of us have cooperated in the English translation of Neofiti for the *editio princeps* of this work.

Daniel Harrington, S.J. is attending to the translation of the *Targum of the Earlier Prophets*. Anthony Saldarini is cooperating with him in the annotation and in the identification of sources and parallels. Daniel Harrington needs no introduction to the English-speaking biblical world. He is well known and much appreciated through his competent editorship of *New Testaments Abstracts*, his extremely useful introductions to both the Old and the New Testaments, and through other writings besides. As Aramaic scholar he is co-editor, with J. A. Fitzmyer of the work, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B.C. - Second Century A.D.)* (Rome: Biblical Institute Press 1978).

Dr. Bruce Chilton, of the Department of Biblical Studies, University of Sheffield, England, is attending to the translation, and annotation of the *Targum of Isaiah*. Dr. Chilton has already studied this targum in depth, with regard to its origin, provenience and theology and has published the results of his researches in a number of studies, e.g. *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 23, Sheffield 1982); *A Galilean Rabbi and His Bible. Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (Michael Glazier, Inc. 1984). He has also published a number of essays on targumic topics.

The *Targum of Jeremiah* has been translated, introduced and annotated by Dr C. T. R. Hayward of the Department of Theology, University of Durham, England. Dr. Hayward will be known in the field of Targum studies through his monograph: *Divine Name and Presence: The Memra* (Allenheld, Osnan, Totowa, New Jersey 1981). This is a revision of his Oxford doctoral dissertation (1975): "The Use and Religious Significance of the Term *Memra* in Targum Neofiti 1 in the Light of the other Targumim". He ha also published essays and reviewed books on *Memra* and other targumic themes.

Dr Samson H. Levey, Hebrew Union College. Jewish Institute of Religion, Los Angeles, has translated the *Targum of Ezekiel*. Targumic scholars will be acquainted with Dr Levey's book, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Cincinnati 1974), and will appreciate the quality of his rendering of

the targumic texts. Dr Levey has had a special interest in the Targum of Ezekiel and has written on the suject in the *Hebrew Union College Annual,* vol. 46, 1975 (pp. 139-158). He had earlier done a dissertation on the Targum of Ruth: "The Targum to the Book of Ruth: its linguistic and exegetical character. Together with a Discussion of the Date, a Study of the Sources and a Idiomatic English translation": Hebrew Union College, Cincinnati 1934).

The *Targum of the Minor Prophets* is being translated by Professor Kevin Cathcart, Department of Semitic Languages, University College, Dublin (Hosea-Micah) and Dr Robert P. Gordon, Divinity School, Cambridge, England (Nahum-Malachi). Dr Gordon has done his doctoral dissertation (Glasgow) on the theme: "Targum Jonathan to the Minor Prophets, from Nahum to Malachi", and has published essays on targumic topics in various journals. Professor Cathcart is preparing a commentary on the Minor prophets for the series "The New International Critical Commentary".

Professor Max Wilcox, Department of Biblical Studies, University College of North Wales, Bangor, Wales, has agreed to undertake the translation and annotation of the *Targum of Psalms.* Professor Wilcox is best known through his work, *The Semitisms of Acts* (Oxford, 1965), but has also written essays on targumic questions.

Sr Celine Mangan, O.P. of the Department of Semitic Languages, University College, Dublin, is translating the *Targum of Job* and Dr John Healey, who teaches Syriac at the School of Oriental Studies, Durham, England, is translating the *Targum of Proverbs.*

Dr Derek R. G. Beattie of the Queen's University of Belfast, Northern Ireland, has translated the *Targum of Ruth.* Dr Beattie has been interested in this targum for some time and has done his doctoral dissertation at St Andrews, Scotland (1972) on the theme: "Jewish Exegesis of the Book of Ruth". The first part of the dissertation studies the manner in which the book of Ruth was understood in midrashic literature: the Targum of Ruth, Ruth Rabba, Ruth Zuta, the Talmulds. His dissertation has been published under the above title in *The Journal for the Study of the Old Testament.* Supplement Series 2 (1977).

Dr Philip S. Alexander, Department of Near Eastern Studies, the University of Manchester, England, is translating the *Targums of Canticles* and of *Lamentations.* These targums have in common that they are extant in both a long and a short recension. Dr. Alexander has done his doctoral dissertation (Oxford) on the theme: "The Toponomy of the Targumim with Special Reference to the Table of the Nations and the Boundaries of the Holy Land". It is to be published in revised form by the Clarendon Press, Oxford, under the title: *Early Jewish Geographical Lore.* Dr Alexander is

busy in the field of Jewish studies in a variety of ways, and continues to contribute to targumic studies through book reviews and learned essays.

The *Targum of Ecclesiastes* (Koheleth) is being translated by Rabbi Peter S. Knobel, Beth Emet, The Free Synagogue, Evanston, Illinois, U.S.A. He has done his doctoral dissertation on his targum (Yale University, 1976): "Targum Qoheleth: A Linguistic and Exegetical Inquiry". The dissertation contains a critical edition of the targum, together with an analysis of the linguistic and exegetical materials which bear on the date and place of origin of the composition.

Together with his interest in Targum Onkelos and his publications in this field, Professor Bernard Grossfeld has also been active in the area of the *Targums of Esther*. He has only recently published the Aramaic text of the First Targum of Esther, together with an English translation and a commentary: *The First Targum of Esther according to the MS Paris Hebrew 110 of the Bibliothèque Nationale* (New York, Sepher-Hermon Press 1983). As well as this he has also published another work, *Concordance to the First Targum to the Book of Esther* (Chico, CA., Scholars Press 1984), a concordance based on the Paris MS 110. He is translating the *Targums of Esther* for this series.

Professor J. Stanley McIvor, The Union Theological College, Department of Old Testament, Belfast, is translating the *Targums of Chronicles*. This is a work in which he has been interested for a number of years.

VI. TRASLATION AND CRITICAL EDITIONS

The aim of the project of which we are speaking is to present an English translation, not an edition of the Aramaic text. The translator's attention is drawn to the fact that he or she is to attend to the Aramaic text to be rendered into English, to ascertain whether it has been critically edited, what the liklihood is of arriving at the original form of the Aramaic rendering from the extant manuscripts, and such like.

It could be argued that the time is not yet ripe for an English translation by reason of the unsatisfactory state of the critical work done on the Aramaic text of the Targums. While there is a certain substance in such an observation, particulary with regard to the targums of the Ketubhim, the problem should not be exaggerated. I believe that sufficient work has already been done on the texts to permit such a translation project to go ahead, and that in cases where the available editions are not quite in accord with the canons

of textual criticism, the translation project itself will only help towards the production of the critical editions we would all like to see published.

A review of the situation concerning the text of the targums seems in order at this point. With regard to Onkelos, the fact that it enjoyed official status within Judaism argues towards a faithful transmission of its consonantal text, both within Eastern and Western Judaism. The quest for Babylonian manuscripts has more to do with the vocalisation tradition than with the fidelity of the consonantal text. The translator has the editions of Alexander Sperber and A. Berliner to go on. And in any event since in our case the translator is himself so much in touch with Onkelos studies, we have no need to worry in this regard.

The basic critical work has already been done with regard to the various Palestinian Targums of the Pentateuch. We have the *editio princeps* of all five books of the Pentateuch of Codex Neofiti 1 from Professor Alejandro Díez Macho himself. Michael Klein has given us a critical edition of the texts of the Fragment Targums, and under the direction of Professor Alejandro Díez Macho we already have the critical edition of all the Palestinian Targum texts for the books of Exodus to Deuteronomy in the *Biblia Polyglotta Matritensia* (Series IV, L 2-5, Madrid, C.S.I.C. 1980, 1980, 1977, 1980).

With regard to the Targum of the Prophets the situation is similar to that of Onkelos: its official status has made for an established text and a rather faithful transmission — at least as regards the consonantal text. The different punctuation between Babylonian and Western traditions does not affect this consonantal text. Once again, the translators have the editions of Alexander Sperber, with its apparatuses, to go on, and together with this the edition of Paul De Lagarde should they so desire. They are sufficiently *au fait* with the questions involved to handle any problem that may arise.

With regards to the Targums of the Ketubhim the situation is quite different, as all will agree. But even here chaos does not altogether reign. The text of Targum Job has been critically edited by Francisco Javier Fernández Vallina as a doctoral dissertation under the direction of Alejandro Díez Macho at the Universidad Complutense of Madrid (1981), and is available from Editorial of the same university. The translator of Targum Koheleth, Dr Knobel, produced a critical edition of the Targum as his doctoral dissertation (Yale 1976) and Professor Grossfeld has published an edition of Targum I of Esther, and also a concordance of the targum from the basic text he edited. The shorter texts of Targums Canticles and Lamentations have been edited (by Raphael H. Melamed and A. van der Heide respectively). Sufficient editions of Targum Ruth

have been made to permit the perceptive translator to get a fair idea of the textual situation. All known manuscripts of Targum Chronicles have been published. From these the translator can arrive at his own conclusions concerning the original reading, if such can be reconstructed. The translator of Targum Psalms is fully aware of the problem, and for this reason is working very much with the manuscripts in the course of his translation. There remains the Targum of Proverbs, on which very little work has been done. But it appears that Paul De Lagarde's text in *Hagiographa chaldaice* (Leipzig 1872, reprint 1967) is sufficient to go on.

Thus, while any translation of the Targums of the Ketubhim must by reason of the lack of really critical editions remain provisional, it is to be hoped that the work done on these writings in the present translation project will contribute to a deeper understanding of these Targums and of the problems involved in reconstructing their original form, their transmission and the present textual state.

VII. FORMAT, GUIDELINES AND DEADLINES

After much consultation the publisher decided on a large format for the volumes of this particular series, the text space per page being 14 by 22 cm. While it is recognised that because of the nature of the case one targum will differ from another, the norm is that for each targum there will be an apparatus and notes, both at the bottom of the pages — the apparatus on the left, the notes on the rigth hand (uneven number) pages. The apparatus is intended to contain indications on the relationship between the English translation and the Aramaic original, variant MSS readings, emendations and such like. The notes to the text are expected to pay attention to a variety on matters. The introductions are expected to contain all the information believed necessary and useful for the understanding of the particular targum or group of targums, e.g. the use made of a particular biblical book in Jewish liturgy, early citations of the particular targum, number and nature of known manuscripts of the particular targum, nature of the Aramaic of the targum (whether "official", Palestinian or "mixed"), nature of the Aramaic paraphrase and its relation to the Hebrew text, relation of the targumic paraphrase to Jewish exegesis as known from other sources, theological concepts and teaching of the targum(s) in question, probable date and place of composition of the targum in question, editions of the Aramaic text of the targum, indications of earlier translations, when available, particularly those in English,

principles governing the author's English translation, a bibliography of writings (particularly in English) on the individual targum.

Deadlines were agreed on between the publisher and the individual contributors, the latest agreed date is April 1986; the majority are for late 1984 or 1985. Viewing the situation as matters now stand, it looks as if all translations of the Targums of the Prophets will be edited and with the publisher by the end of 1985, and may very well be published before the end of that year. It looks likely that all targums of the Pentateuch should be edited by the end of 1986 and the the entire project may well be completed and in print by the end of 1987.

The number of volumes will be in the region of 16 or 17, distributed as follows: Vol. 1-5: Palestinian Targums of the Pentateuch; 6-7: Targum of Onkelos; 8-12: Targums of the Prophets (Former Prophets; Isaiah; Jeremiah; Ezekiel; Minor Prophets); 4 or 5 volumes for the Targums of the Hagiographa, with 1 volume for Targum Psalms, 1 vol. for the Targums of Esther and 2 or 3 for the others, to be arranged in accord with the extent of the translation, notes etc. for the individual Targums.

VIII. TRANSLATION: TECHNIQUES AND PROBLEMS

The title of the present essay has been inspired by that of the book which Ronald Knox wrote after he had completed his translation of the Bible, the Vulgate Clementine Bible, into English: *On Englishing the Bible* (London, 1949). The first chapter of this work is headed: "Thoughts on Bible Translation". Bible translation has for some time now become a highly developed art, one on which much has been written — at least in English. Under the auspices of the United Bible Societies eight volumes on "Helps for translators" have been published by E. J. Brill, Leiden. The first (1960) is on *Old Testament Translation Problems*, the last on *The Theory and Practice of Translation* (1969).

The principles governing translation of targums into the vernacular must differ from those employed rendering the Bible, in that in the case of the targums we are rendering translations, not original compositions. Ideally, the translator of a targum should get within the mind of the original Aramaic translator of the Hebrew Scriptures, ascertain what his or their understanding of the canonical text was and seek to reproduce this as faithfully as possible in an acceptable form of the modern translator's vernacular. The translator will need to have a command of Aramaic and Hebrew, sufficient to permit one to determine what is good Aramaic usage and what mere "translation" Aramaic, a calque on the Hebrew.

What is no more than clumsy Aramaic should in some way (be it in text or in annotation) be conveyed in the modern vernacular translation, just as it should in a rendering of Aquila's Greek version.

In recent years the art of translating the targums has been gradually refined, although much more study will be necessary before we can speak of a really acceptable "Theory and Practice of Translating the Targums". It would be good if those actually involved in such translations wrote more on the problems involved. Through a study of these problems we may reach a better understanding of the minds of the targumists. All that can be done in this present essay is to note a few of the problems encountered in targum translation.

One concerns the manner in which the divine name is to be rendered. Often in targum manuscripts this is represented by a number of *Yods*— be it two or three or four. Some prefer to render it by "Yahweh"; thus for instance Professor Alejandro Díez Macho and Roger Le Déaut in the *editio princeps* of Neofiti. In Targum Chronicles R. Le Déaut and J. Robert reproduce it as YHWH (without vowels) as does Etan Levine in his translation of Targum Lamentations. Since Jews would not pronounce, and in fact did not write it, the alternate practice of rendering as "the Lord" seems preferable.

The tendency now is to leave such technical terms as *Memra, Shekinta* (*Shekinah*), *Dibbura, Dibbera* untranslated, with an explanation in a footnote or glossary. To this list Michael Klein has added *'Iqar* (*Yeqara*), normally rendered "Glory".

It would be good to retain in the translation the concept and term "debt" in the meaning of "sin", since this is very frequent in the targums; see also the *Pater Noster:* "Forgive us our *debts*...". However, it makes for ambiguities or misunderstandings, since current English has quite a different meaning for "debts". For this reason, it seems better translate the Aramaic as "sin" or some such term and indicate the literal meaning of the Aramaic term in a note or glossary.

Some recent essays have treated of the meaning and proper rendering of the Aramaic and targumic terms *qdm* and *mn qdm*, (literally "before" and "from before"), very commonly used in the targums. Actions are done "before God", the king, etc., yet the intention is not the avoidance of anthropomorphism. An awareness of Aramaic usage permits ut to render *mn qdm* other than as as "from before". It is often best rendered simply as "before", or even as "from". However, it is also found to render the Hebrew *mpny* (literally: "from before"), in the sense of "because of", e.g. Gen 27:46; 36:7; Isa 10:22 and in the phrase "because" (*mpny*) of

their evil doings", in Jer 7:12, 9:6 etc. Neither Aramaic lexica or grammars register any such meaning as "because of" for *mn qdm,* which consequently seems to be no more than a calque on the Hebrew. If we translate as "because" a note should indicate the problem involved.

Examples of this kind could be multiplied. I believe they should be studied systematically, as should many other translation peculiarities in the targums. They provide the evidence that will lead us beyond our problems to an awareness of the Targumists' own theory and practice of translation. After all, the provision of critical Aramaic text of the targums and of carefully prepared translations is in one sense only the beginning of a journey into the minds and thought patterns of those who long ago undertook the task of attempting to transfer the message of the divine oracles of Scripture into the vernaculars of their own day.

MARTIN MCNAMARA MSC

EINIGE BEOBACHTUNGEN ZUM PESCHITTATEXT VON EZECHIEL IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZUM MASORETISCHEN TEXT ZUR SEPTUAGINTA UND ZUM TARGUM

Im Jahre des Jubiläums von Prof. Alejandro Diez Macho, dem grossen Förderer der targumistischen Studien dieser Epoche, ist es genau ein Jahrhundert her, dass C. H. Cornill *Das Buch des Propheten Ezechiel* veröffentlichte, in dem er dem Text der Peschitta volle Aufmerksamkeit schenkte[1]. Nach ihm war P keine "reine Recension", sondern eine "gemischte"[2]. Für die alttestamentliche Textkritik konnte P als Zeuge "nur mit der grössten Vorsicht" benutzt werden, obgleich diese Behauptung "ihrem hohen Werthe keinen Eintrag" täte[3]. Ausführlich befasst er sich in diesem Abschnitt seines Buches mit dem Vergleichen des P-Textes mit den alten Versionen und dem MT. Öfter geht P zusammen mit LXX gegen MT[4], oder es gibt Parallelen zwischen P und T[5], die eine von MT abweichende Tradition aufweisen. Eines seiner Ergebnisse ist, dass, obgleich P ihre hebräische Vorlage durchaus frei übertragen hat und nicht beabsichtigte eine wortgetreue Übersetzung zu liefern, sie den Sinn ihrer Vorlage gut wiedergegeben hat[6]. Den Wert des P-textes des Ezechiel hat man dann auch darin zu suchen, dass dem syrischen Übersetzer ein hebräischer Text vorlag. Trotzdem ist es möglich zu zeigen, dass P ab und zu mit LXX oder T zusammenstimmt gegen MT.

Dieses Bild stimmt im grossen Ganzen mit dem, was sich auch bei andern Büchern der alttestamentlichen P findet. Die P-Übersetzer teilen mit denen von LXX und T einen gemeinsamen Hintergrund, wobei man nicht übersehen darf, dass sie nicht immer dieselben hebräischen Vorlagen verwendet haben[7]. Jedoch darf

[1] C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel* (Leipzig 1886); auf S. 137-156 bewertet er P. Eine Zusammenfassung findet sich bei L. Haefeli, *Die Peschitta des Alten Testamentes mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe* (Münster in W. 1927) 52f.
[2] a.a.O., 153.
[3] a.a.O., 156.
[4] a.a.O., 153f.
[5] a.a.O., 154f.
[6] a.a.O., 148.
[7] Ausführlicher beschäftige ich mich mit diesem Aspekt in meinem

man den textkritischen Wert der P nicht auf die Möglichkeiten einer Emendation des MT beschränken. "Every translation ought to be taken as a textual witness in its own right"[8]. In diesem Artikel beabsichtigen wir einige Beobachtungen zu veröffentlichen, die wir während der Vorbereitung der Ausgabe des Buches Ezechiel in der Reihe *The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version* gemacht haben[9]. Gewissermassen hoffen wir hin und wieder die Untersuchungen von Cornill zu ergänzen oder zu bestätigen. Jedenfalls sind wir anderer Meinung über den Wert des Manuskriptes B. 21 Inferiore der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand als Cornill in seinem Kommentar, weil er bestimmt höher ist als es Cornill dort zum Ausdruck brachte[10].

Zuerst wollen wir nachzuweisen suchen, dass P unmittelbar aus einer hebräischen Vorlage übersetzt hat [A]. Sodann wollen wir auf einige Übereinstimmungen mit LXX hinweisen [B]. Drittens wollen wir auf Übereinstimmungen zwischen P und T aufmerksam machen [C], und viertens eine Schlussfolgerung ziehen [D][11].

A. Es gibt u.E. einige deutliche Hinweise auf einen selbständigen Gebrauch von MT (d.h. in diesen Fällen: von einem hebräischen Text).

in Salamanca (IOSCST-Kongress 1984) gehaltenen Vortrag: "The Use of the Peshiṭta in Textual Criticism", der in "the Proceedings of the Congress" in der Reihe "Textos y Estudios Cardenal Cisneros" veröffentlicht wird.

[8] Ein Zitat aus meinem in Anm. 7 erwähnten Artikel.

[9] Eine Ausgabe "on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament" durch das "Peshitta Instituut", Leiden. Ezechiel ist jetzt in Druck.

[10] Cornill, a.a.O., 145. Schon A. Rahlfs, "Beiträge zur Textkritik der Peschita": ZAW 9 (1889) 180-192, hat Cornills Ansicht widerlegt und ihn überzeugt; vgl. W. E. Barnes, *An Apparatus Criticus to Chronicles in the Peshitta Version* (Cambridge 1897) ixf.

[11] Für P benutzten wir die sich jetzt in Druck befindende Ausgabe (s. Anm. 9); für LXX: J. Ziegler, *Ezechiel* (Göttingen ²1977) und F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II (Oxonii 1867). Für Syh: A. M. Ceriani, *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus* (Milán 1874); für T: P. de Lagarde, *Prophetae Chaldaice* (Osnabrück 1967 [reproductio phototypica editionis 1872]); für V: R. Weber, OSB, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart 1969). Weiter steht *HAL* für: W. Baumgartner (unter Mitarbeit von J. J. Stamm, B. Hartmann u.a.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1967ff.), jetzt 3 Lieferungen; und BHK und BHS stehen für die *Biblia Hebraica*, herausgegeben von R. Kittel und P. Kahle (Stuttgart 1937, bezw. die *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1967/1977). Bauer-Leander, *Hist. Grammatik* steht für: Hans Bauer/Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Halle 1922). Andere Abkürzungen sind leicht verständlich.

1. Ez. xxxii 6: MT: ‏והשקיתי ארץ צפתך מדמך (אל־ההרים)‏. Das Wort * ‏צפה‏ kommt nur hier im AT vor, falls man nicht emendiert in ‏צאתך‏ (HAL *s.v.* 978). Es soll "Ausfluss" oder etwas Ähnliches heissen. LXX liest: ἀπὸ τῶν προχωρημάτων σου (d.h.: "Auswurf"). P hingegen liest: *w'šq' 'r'' ddwqyk mn dmk.* Das Wort *dawqā* bedeutet "Beobachtung". Der syrische Übersetzer kannte das hebr. Wort ‏צפה‏, "ausschauen", "spähen", und hat unser Wort davon abgeleitet. Syh stützt -wie gewöhnlich- LXX: *wtštq' 'r'' mn prt'* (pl.) *dylk. prt'* (pl.) bedeutet "Dünger". In Ez. xvii 5 findet sich Ähnliches. MT: ‏צפצפה שמו‏ . ‏צפצפה‏ —nur hier in MT— wird durch "Weide" oder "Ufergewächs" übersetzt (HAL *s.v.* 983). Auch hier hängt P von ‏צפה‏ ab: *wsmh ldwq',* "er setzte zum Wächter". Jetzt aber fällt LXX bei: ἐπιβλεπόμενον ἔταξεν αὐτό. Syh hat hier: *mthzynyt' ṭksh* in vergleichbarer Bedeutung.

2. In Ez. xxxv 6 liest MT: ‏אם־לא דם שנאת‏. Hier geht P mit MT zusammen: *dm' dsnyt hw dm'* (vgl. aber auch T). LXX liest: εἶ μὴν εἰς αἷμα ἥμαρτες... (wahrscheinlich ‏לדם אשמת‏ ; vgl. textkr. App. in *BHK* und *BHS*), wie auch Syh: *'l' 'n bdm' ḥṭyt.*

3. Ez. xxxviii 14 hat in MT ‏תדע‏ , wie auch: P: *td'* (vgl. auch T: ‏תידע פורענות גבורתי‏). LXX hat ἐγερθήσῃ, das vielleicht Wiedergabe von ‏תער‏ ist (vgl. textkr. App. in *BHK* und *BHS* und Syh: *tqwm*).

4. Ez xxxix 11. MT: ‏מקום־שם‏ P: *tmn dwkt' lgwg.* LXX hingegen liest ‏שם‏ als "Name": τόπον ὀνομαστόν (vgl. Syh: *dwkt' mšmht'*).

5. Ez. xxxvi 37. Hier findet sich ‏אדרש‏ in MT in *niph'al,* wie auch in LXX: ζητηθήσομαι und Syh: *mtb'' 'n'* in passiver Form (vgl. T: ‏אשתאיל‏). In P steht: *tb' 'n',* das auf hebr. ‏אדרוש‏ *qal* hinweist, das sich auch in einem hebr. Manuskript findet (s. textkr. App. *BHK*).

6. Ez. xvi 16: ‏לא באות ולא יהיה‏ . Diese schwierige und wahrscheinlich wohl korrupte Stelle wird durch LXX folgendermassen übersetzt: καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃς οὐδὲ μὴ γένηται. Syh hat: *wl' t'lyn wl' thwh,* das gut bei LXX anschliesst. Für den ersten Teil des Satzes stimmt P beinah mit Syh überein: *l' t'lyn wl' nhwyn dylky.* Die letzten zwei Wörter weichen deutlich von LXX und Syh ab, obgleich sie auch nicht mit dem Wortlaut des hebr. Textes identisch sind, den MT jedoch sachgemäss wiedergeben wollen ("sie werden nicht [von Euch] sein").

7. Ez. xlvii 13: גה גבול אשר תתנחלו . LXX liest: Ταῦτα τὰ ὅρια κατακληρονομήσετε τῆς γῆς und Syh: *hlyn 'ytyhwn tḥwm'* (*pl.*) *d'r‘ '* (vgl. auch T und V), als ob im MT זה geschrieben wäre anstatt גה, (nach textkr. App. *BHK* gibt es wirklich einige hebr. Mss., die so lesen). P. hingegen liest wie MT: *nḥl'* (*pl.*) *dtḥwm'* (*pl.*) *dyrtyn lh.*

8. Ez. xliii 7. Nach ויאמר אלי בן-אדם fängt MT unmittelbar mit את-מקום כ״ usw. an, wie auch P. LXX hingegen liest zuerst ἑόρακας, und T als wäre זה vor dem weiteren Satz geschrieben. Syh stimmt mit *ḥzyt* mit LXX zusammen.

9. Ez. vii 10. MT: יצאה הצפרה. Das Wort צפרה ist nicht leicht zu deuten (s. Kommentare und HAL *s.v.* 981). P hat hier *npq ṣpry'*, "der Bock ist hinausgeschafft". LXX lässt diese Stelle unübersetzt. P hat übersetzt als wäre das hebr. Wort ein aramäisches Wort. Hat sie an den Bock des grossen Versöhnungstages gedacht (etwa Lev. xvi 27, vgl. auch Payne Smith, *Thesaurus s.v.* 3435)?

10. Ez. xli 12-15; xlii 1.10.13: גזרה ist in P immer *gzyrt'*, "Vorplatz". In LXX ἀπόλοιπος (vgl. Syh *hw* oder *hlyn dšrk'*) und in T ביצורתא, "ein abgesonderter Raum im Tempel" (G. Dalman, *Aram.-Neuhebr. Handwörterbuch*, ²1922, *s.v.* 61).

11. Ez. xxvii 18. Hier hat MT: ביין חלבון וצמר צחר; durch LXX übersetzt: οἶνος ἐκ Χελβων καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου. (Syh *ḥmr' mn ḥlbwn w‘mr' mn mylyṭws*). P hat die Ortsnamen als Adjektive aufgefasst: *bḥmr' šmyn' wb‘mr' ḥwr'*, und betont auf diese Weise ihre Selbständigkeit dem MT gegenüber.

12. In Ez. xxiv 17.22 לחם אנשים folgt P mit *wlḥm' dbnynš'* (pl.) (vgl. LXX ἄρτον ἀνδρῶν und Syh *wlḥm' dgbr'* (pl.)), auch wenn T und V hier anders und, nach dem textkr. App. in *BHK* und *BHS*, sogar besser lasen (T: לחים אבילין und V: *cibos lugentium*).

13. In Ez. xxxi 4 folgt P dem MT fast ins Unsinnige, weil sie die *nota accusativi* in את-נהרתיה folgendermassen übersetzt: *w'l nhrwt'* (pl.). LXX: τοὺς ποταμοὺς αὐτῆς ἤγαγε κύκλῳ κτλ. (Syh *lnhrwt'* (pl.) *dylh 'yty ḥdry nṣbt'* (pl.) *dylh*).

14. In Ez. xxxii 27 fängt MT mit ולא ישכבו an, wie auch P: *l' nškbwn* (vgl. auch T und V). LXX * hingegen hat: καὶ ἐκοιμήθησαν, während Syh *wl'* eingeklammert zwischen Asteriskos und Metobelos hat. Die textkr. Anmerkung im textkr. App. der *BHK* und *BHS* ist hier also falsch: P liest *l'!*

15. In Ez. xlv 4 hat MT: ומקדש למקדש, dem P mit *wmqdš' lmqdš'* (pl.) fast wörtlich folgt. LXX hingegen liest: [εἰς οἴκους] ἀφωρισμένους τῷ ἁγιασμῷ αὐτῶν (Syh: [*lbt'* (pl.)] *dpršyn lqwdš' dylhwn*). Auch T liest: וכיבשא למקדשא, was dazu geführt hat, dass im textkr. App. der *BHK* und *BHS* das hebr. Wort מגרש, "Weichbild" vermerkt ist als wahrscheinliche oder mögliche Lesung (vgl. LXX in Lev. xxv 34; Jos. xiv 4; xxi 13-26 *passim*).

16. Ez. xlv 5. Hier hat MT עשרים לשכת, was P genau übersetzt mit *'sryn btyn* (pl.) (vgl. auch T und V). LXX liest hier: πόλεις τοῦ κατοικεῖν (Syh: *mdynt'* (pl.) *lm'mr*). Im textkr. App. der *BHK* und *BHS* vermutet man eine an und für sich *lectio facilior*: ערים לשבת.

17. Ez. xlvii 19 (vgl. xlviii 28): נחלה (d.h. נחל mit dem sogenannten ה -locale; Bauer-Leander, *Hist. Grammatik*, 527, obwohl die Endung im MT betont ist; "bis an den Bach". Dies haben Bauer-Leander in § "q" nicht vermerkt; vgl. auch J. Hoftijzer, *A Search for Method*, Leiden 1981, 6 Anm. 14). P übersetzt als stünde נחלה, "Erbbesitz" im MT: *ywrtnh* (T: אחסנא, "Besitz"). LXX hat: παρεκτεῖνον [ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν μεγάλην] (und in xlviii 28: κληρονομίας ἕως τῆς θαλάσσης τῆς μεγάλης). Auch V. schwankt: in xlvii 19: *et torrens* (*usque ad mare magnum*) und xlviii 28: *hereditas* (*contra mare magnum*).

20. Ez. xxi 26: ראה בכבד ("er beschaut die Leber"); LXX: ἡπατοσκοπήσασθαι [ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.] (vgl. auch T und V). Nur P hat hier: *ḥz' bšwbḥh*, sodass zu vermuten ist, dass sie hebr. כבוד, "Ehre" gelesen oder gedeutet hat.

B. Nach diesen Beispielen einer mehr oder weniger selbständigen "Benutzung" des MT, wobei LXX oft einen anderen Weg ging, folgen jetzt einige Übereinstimmugen zwischen LXX und P.

21. Ez. xxxiv 29: מטע לשם, "eine Pflanzung zum Ruhm"; T: נציבא לקיימא. LXX: φυτὸν εἰρήνης und P: *nṣbt' dšlm'* (vgl. Syh: *nsbt' dšyn'* d.h. *šaynā*, "Frieden"). Es gibt hier eine Verwechslung von לשם und של (vgl. Nr. 26).

22. Ez. xlvii 8: המים האלה יוצאים (vgl. T und V). LXX hat hier kein Prädikat: τὸ ὕδωρ τοῦτο τὸ ἐκπορευόμενον, wie auch P: *my'* (pl.) *hlyn dnpqyn lglyl'* (= Syh).

23. Ez. xlviii 1: והיו ; LXX: καὶ ἔσται und der Singular findet sich auch in P: *hd'hy*, V und T, und ist kaum beweiskräftig. Im

textkr. App. der *BHK* und *BHS* müssen auch T und V vermerkt werden.

24. Ez. xxxix 16: המונה , in LXX: Πολυανδρεῖον und in P: *mdynt' 'šynt'*, "kräftige Stadt"; T: קרתא דסגיאין איתרגושתא (und Syh: *byt qbwr'*). In V. 15 hat P für גיא המון גוג nur: *bnḥl' dgwg*, während LXX: τὸ γαι τὸ πολυανδρεῖον τοῦ Γ" liest (Shy: *b'r'' dbyt qbwhr dgwg*) (vgl. noch T und V).

25. Ez. xxi 17: לכן ספק אל-ירך (s. auch T und V). LXX: διὰ τοῦτο κρότησον ἐπὶ τὴν χεῖρά σου und P: *qwš kp'* (vgl. Syh: *mṭl hd' qwš 'l 'yd' dylk*). Warum hat das textkr. App. der *BHK* und *BHS* hier keine Bemerkung gemacht?

Daneben gibt es eine Anzahl Stellen, bei Cornill [12] erwähnt, welche wir nicht mehr aufzuführen brauchen. Doch sei hierzu bemerkt, dass Übereinstimmungen zwischen LXX und P nicht als "Entlehnungen", etwa aus LXX, zu deuten sind. Ein Beispiel möge genügen:

26. Ez. xvi 7: בעדי עדיים übersetzt LXX: εἰς πόλεις πόλεων und P: *lmdynt'* (pl.). Es fällt nicht schwer einzusehen, dass die Übersetzung infolge einer Verwechslung von ד und ר entstanden ist. Die Übereinstimmung ist also auf die Vorlage zurückzuführen (vgl. Nr. 21).

C. Cornill gibt auch eine Anzahl "directe" Übereinstimmungen zwischen T und P [13]. Im Vorangehenden haben wir ab und zu schon auf Übereinstimmungen zwischen beiden Übersetzungen hingewiesen. Aber dies ist kein schlüssiger Beweis dafür, dass der Übersetzer der P bereits ein Exemplar von T zur Verfügung gehabt hätte, wie Cornill selbst richtig vermerkt [14]. Die Beispiele von Cornill, von denen wir hier einige näher betrachten möchten, zeigen dies deutlich.

27. Ez. v 6: ותמר ; hif. von מרה , "sich widerspenstig benehmen" (HAL, *s.v.* 598). P: *wḥlpt* und T: ואשניאת, wohl eine Form von מור , "vertauschen" (HAL, *s.v.* 531), die sich auch bei Symm. und Theod. findet.

28. Ez. xviii 17: מעני השיב , wird in P: *l' nhpk* und in T: לא אתיב ; aber, wie Cornill bemerkt, wird das Einsetzen der Negation durch den Sinn gefordert und ist als eine aramäische Spracheigentümlichkeit zu betrachten.

[12] Cornill, a.a.O., 153f.
[13] a.a.O., 154f.
[14] a.a.O., 155.

29. Ex. xix 8: ויתנו . P: *w'tknšw 'lwhy 'mm'* (pl.) = T. Auch dies ist als aram. Spracheigentümlichkeit zu betrachten.

30. Ez. xx 6: תרתי , von תור , "auskundschaften"; P: *yhbt* und T: דיהבית (vgl. V. 15). LXX [τὴν γῆν, ἣν] ἡτοίμασα αὐτοῖς.

31. Ez. xxi 5: המה אמרים ; P: *h' hnwn 'mryn ly;* T: האינון אמרין לי.

32. Ez. xxxviii 20: המדרגות ; P: *mgdl'* (pl.) und T: מגדליא .

Wichtiger als diese sprachliche Übereinstimmung in derselben Sprache sind die von Cornill verzeichneten "targumistischen Umschreibungen", die sich in P [und T] finden. Einige Beispiele hiervon sind:

33. Ez. xiii 19: ותחללנה אתי אל-עמי , das P. folgendermassen wiedergibt: *wtṭwšṭnyhy l'my;* vgl. T: ואחילתון רעותי בעמי . Nach Cornill ist אתי hier absichtlich übergangen.

34. Ez. xx 27: עוד זאת גדפו אותי אבותיכם. T hat: עוד דא ארגיזו קדמי אבהתכון und P: *twb bhd' gdpw qdmy 'bhykwn.* Nach Cornill ist *qdmy* in diesem Zusammenhang "echt targumistisch" [15].

Als weitere Beispiele targumistischer Umschreibungen verweist Cornill auf einige auffallende Merkmale solcher Art, die sich in P finden, u.a. das möglichst Vermeiden anthropomorpher Ausdrücke Gottes, wie etwa פני durch *rwgzy* (xiv 8; xv 7 [2 mal]), auch dann, wenn in T sich eine andere Übersetzung findet. Dies betont nur die schon von Cornill gezogene Schlussfolgerung, "dass die jüdische Geistesrichtung, aus welcher in Palaestina T hervorging, auch bis nach Syrien hin ihren Einfluss geltend machte" [16].

D. Als Schlussfolgerung aus den oben genannten Beispielen ist die Selbständigkeit der P, was die Übersetzung des MT anbelangt, zu nennen. Folgende Beispiele dürfen zur Erhärtung dieser These noch etwas beisteuern.

35. Ez. xix 10: בדמך . LXX liest hier: ὡς ἄνθος ἐν ῥόᾳ (vgl. auch Syh; möglich ein hebr. כרמון ?) und T umschreibt: [כנישתא

[15] a.a.O., 155 und 124.

[16] a.a.O., 155. Ein merkwürdiges Beispiel "targumistischen Einflusses" macht sich m.E. auch geltend in Ez. iii 12, wo anstatt *wšm't bṭry ql'* in einigen Manuskripten *wšm't brt ql'* gelesen wird, wohl eine Reminiszenz an die *bat qôl,* die sich in der rabbinischen Litteratur öfter findende "Himmelsstimme".

דישראל במעבדה אוריתא] und hat alsdann: דמיא כגופן. P fällt aber dem hebr. Text bei: *bdmk* (wie übrigens auch V, Sym und Theod.), damit die *crux* des MT stützend.

36. Ez. xxiv 12: תאנים הלאה. LXX hat hier eine Omission, indem Sym hier ἐν φιλοπονίᾳ ἐγένετο σὺν κόπῳ liest, und Aq. und Theod: ταπεινωθήσεται ὁ ἰός (vlg. Syh). Eingentümlich ist durchaus die Lesung der P: *'yk t'n'*, (pl.) *kryht'* (pl.), "wie kranke Feigen", wieder eine Unterstützung des hebr. Wortlauts.

37. Ez. xlvii 17: וצפון. LXX lässt dies wieder aus, während andere Übersetzungen hier an das "Norden" denken (T, V, Syh). Merkwürdigerweise hat P hier einen Ortsnamen: *wṣpwn*, der nicht in Payne Smith's Thesaurus vermerkt ist, jedoch mit dem Wortlaut des MT zusammenfällt.

38. Ez. xlvii 20: נכח. Auch hier liest P einen Ortsnamen: *lnkḥ* (Payne Smith, Thesaurus, 2371 *s.v.*), während andere alte Übersetzungen dieses Wort für eine Präposition halten ("gegenüber").

39. Ez. xxix 14: ארץ מכורתם ("ihr Vaterland"); LXX: ...ὅθεν ἐλήμφθησαν; T: על ארע תותבותהון (vgl. V und Theod.). P hat: *'r' d'zdbnw*, "das Land, aus dem sie gekauft sind", als wäre das hebr. Wort vom Stamm מכר, "kaufen", "verkaufen", herzuleiten.

Diese Beispiele, zusammen mit den unter A aufgeführten, zeigen den selbständigen Gebrauch des MT und betonen den Wert der P für die textkritische Arbeit am A.T. Aufgrund unserer Untersuchungen, aus denen wir nicht alle Beispiele vorgeführt haben, sind wir zurückhaltender als Cornill hinsichtlich seiner Meinung, P sei keine reine Rezension, sondern eine "gemischte". Jene Fälle in denen P mit MT zusammenstimmt sind überzeugender als die, in denen P mit T oder LXX, oder mit beiden, gegen MT zusammenstimmt. Zwar fällt Einfluss einer "jüdischen Geistesrichtung" hin und wieder nicht zu leugnen, aber dies zeigt nur, dass der Übersetzer (oder: die Übersetzer?) der P Kenntnis von der jüdischen Tradition hatte(n), vielleicht selbst aus jüdischen Kreisen stammte(n). Hängt die Frage nach der geistlichen Heimat des Übersetzers nicht zusammen mit der nach den Ursprüngen der syrischen Kirche? Diese Fragen können und wollen wir hier nicht lösen. Wir möchten noch betonen, dass die Übersetzung von P in Ezechiel wortgetreuer ist und weniger sinngemäss als Cornill meinte. Dies aber beeinträchtigt ihren hohen Wert für die alttestamentliche Textkritik durchaus nicht.

Leiden NL, im April 1984.

M. J. MULDER

TARGUM Y MIDRAS SOBRE Gn 1,26-27; 2,7; 3,7.21

LA CREACION DE ADAN EN EL TARGUM DE PSEUDOJONATAN Y EN PIRQE DE RABBI ELIEZER

I

El objetivo de este artículo es hacer una lectura sinóptica de TgPsJ y de PRE. Convencido como estoy de que entre ambas obras existe una estrecha relación[1], he seleccionado, a modo de cata, unos pasajes sobre la creación del primer hombre (Gn 1,26-27; 2,7 y 3,7.21) para perseguirlos en su versión targúmica y en su desarrollo midrásico. Con la sinopsis del targum y del midrás espero conseguir primeramente la iluminación de las dos lecturas, y acaso también poder determinar qué tipo de relación se da entre ellas[2]. Previamente y brevemente adelanto unos datos sobre PsJ y PRE, que, aunque conocidos, deben tenerse presentes.

Por lo que me consta, la tradición palestina de TgPsJ es reconocida casi unánimemente[3]. Pero entre los testigos del Targum Palestinense, PsJ presenta unas características singulares: En primer lugar, las menciones de determinados personajes históricos y de

[1] Cf. M. Ohana, *Le polémique judéo islamique et l'image d'Ismaël dans Targum Pseudo-Jonathan et dans Pirké de Rabbi Eliezer*: "Augustinianum" 15 (1975) 367-387.

[2] Cf. M. Pérez Fernández, *Las Capítulos de Rabbí Eliezer. Versión crítica, introducción y notas* (Valencia 1984). En páginas 31-36 de esta obra ofrezco lista de coincidencias, dependencias —en las dos direcciones— y discrepancias entre PsJ y PRE; en p. 36 escribo: "PRE y Ps se explican mutuamente, de forma que es necesaria una lectura sinóptica de ambos textos. Este dato es para el estudioso más importante que cualquier explicación del mismo".

[3] Menahem Kasher la remonta a la época de Esdras y localiza este targum precisamente en Jerusalén (Cf. *Torah Shelemah XXIV, Targumey ha-Torah*. Amplio resumen de Díez Macho en *Neophyti 1*, V, (Madrid 1978) 41*-82*). En *Torah Shelemah XXV*, pp. 342-343, M. Kasher señala diversos ejemplos de que la escuela de Hillel sigue a PsJ, y la de Sammay a N (cf. Díez Macho, *Neophyti 1*, IV (Madrid 1974) 31*). Tradiciones de PsJ están presentes en los midrasim tannaíticos, especialmente Mekilta de R. Ismael. Para E. B. Levine, (*Some Characteristic of Pseudo-Jonathan Targum to Genesis*: "Augustinianum" 11 (1971) 89-103) el siglo II es la época de formación de la mayor parte de las tradiciones que aparecen en PsJ: este targum se caracteriza por la erradicación de antropomorfismos y la superación de todas las cuestiones objetables desde la tendencia marcionita; estaría dentro de las preocupaciones que caracterizan la escuela de Aqiba. Pero está por de-

topónimos que exigen para la edición del dicho targum una data más tardía de la que el conjunto de su tradición hace suponer [4]. Otra singularidad de PsJ es la gran cantidad de material haggádico que incorpora a su "traducción", así como las numerosas contradiciones internas entre los datos que ofrece [5]. Ello hace escribir a Díez Macho: "Aunque es posible que intencionadamente hayan sido recogidas en PsJ *haggadot* contradictorias (...), tal eclecticismo se aviene mal con una característica del Targum, que es traducir e interpretar el texto sagrado armonizando discrepancias y evitando contradicciones. Es un nuevo dato que obliga a considerar el PsJ como targum aparte y a datar con más exigencia su contenido" [6].

Parece, pues, absolutamente necesario hacer la historia de cada una de las tradiciones de PsJ para poder dar razón de su origen, evolución e incorporación a la "traducción". Para ello la comparación con la literatura midrásica paralela es indispensable. El Targum, porque es traducción, pertenece ya al ámbito de la Ley oral [7]; debe, pues, ser estudiado no sólo con criterios exclusivamente filológicos y de técnica de traducción. El estudioso del Targum debe ser también un buen conocedor del Midrás y de la Ley oral.

II

PRE es seguramente un midrás privilegiado para comparar con PsJ; ambos tienen en común una parecida problemática: también PRE vehicula una tradición que, como la de PsJ, ha sufrido actualizaciones continuas; su edición final no anda lejana de la fecha que se da para PsJ, siglos VIII-IX [8]; también como PsJ, PRE tiene

terminar si se puede hablar de alguna relación directa entre PsJ y los Tannaim y en qué dirección; o si sólo se pueden advertir, en la comparación de las tradiciones comunes, diversos estadios de evolución de una tradición. M. Ohana, siendo más escéptico sobre el valor de PsJ, reconoce que en él el material palestino es dominante (*art. cit.*, 387).

4 G. Stemberger observa oportunamente que "un texto rabínico apenas se deja datar por un solo pasaje, pues baste pensar en cuán fácil y frecuentemente se da en los textos aún no completamente fijados la actualización por cambio de nombres o interpolaciones..." (*Das klassische Judentum*, München 1979, p. 238). Stemberger aplica esta observación a los nombres árabes que aparecen en PsJ Gn 21,21; 49,26; Dt 33,2 y GnR 48,9. Pero estos añadidos e interpolaciones pueden ofrecer el *terminus a quo* (*ante quem non*) de la edición final de PsJ: No puede ser anterior al siglo VIII. Véase R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque*, I (Paris 1978) 37. Cf. G. J. Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan: A Study of Genesis 4,7-10,16*: "Agustinianum" 10 (1970) 568-569.

5 Cf. E. B. Levine, *Internal Contradictions in Targum Jonathan ben Uzziel to Genesis*: "Augustinanum" 9 (1969) 118-119.

6 *Neophyti 1*, II (Madrid-Barcelona 1970) 38*.

7 Díez Macho, *Neophyti 1*, V, 46*.

8 Mi sospecha es que son editados en un mismo ambiente pales-

contradicciones internas. Ciñéndonos a los relatos de la creación de Adán, notemos cómo se narra en el cap. 11 de PRE:

a) Diálogo previo de Dios con la Ley y objeción de la Ley.
b) Dios hace al hombre con tierra de los cuatro puntos cardinales.
c) Actividades de Dios con relación a Adán en las doce horas del sexto día[9].
d) Dios infunde el alma.
e) Las criaturas vienen a adorar a Adán y Adán las lleva a proclamar Rey a YHWH.

En el cap. 12, dedicado a la vida de Adán y Eva en el paraíso, PRE da los siguientes pasos:

a) Dios hizo al hombre con tierra del lugar del Templo.
b) Dios puso a Adán en el Jardín del Edén para estudiar la Ley.
c) Diálogo de Dios con los ángeles servidores sobre la soledad de Adán y la oportunidad de concederle fecundidad para que las criaturas no puedan confundirle con el Creador.
d) Creación de Eva y objeción de la tierra.
e) Dios pone su Nombre en Adán y Eva.
f) Las bodas de Adán y Eva: el homenaje de Dios y de los ángeles.

Comparados los dos relatos son de notar una serie de paralelismos en la estructura de la narración: Como Dios se aconseja con alguien antes de crear a Adán (PRE 11), igualmente se aconseja con alguien antes de crear a Eva (PRE 12)[10]; si cuando Adán es creado las criaturas le confunden con el Creador (PRE 11), la creación de Eva tiene por objeto evitar tal confusión (PRE 13)[11]; la objeción de la Ley a la creación de Adán (PRE 11) es simétrica a la objeción de la tierra a la creación de Eva (PRE 12)[12]; igual

tino, lo que hizo posible la contaminación o enriquecimiento mutuos. Cf. M. Pérez Fernández, *op. cit.*, 20-26.36.

[9] La enumeración de la actitud correspondiente a cada hora interrumpe el desarrollo del midrás. Considero que se trata de un añadido secundario. Sobre su origen y fuentes, véase A. J. Saldarini, *The Fathers According to Rabbi Natan* (Leiden 1975) 303-305.

[10] PRE 11,2: "De pronto, el Santo, bendito sea, dijo a la Ley: Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza". PRE 12.2: "Mientras se paseaba por el Jardín del Edén como uno de los ángeles servidores, el Santo, bendito sea, dijo: Yo estoy solo en mi mundo como éste está solo en su mundo..." (Ofrezco la traducción que he hecho en mi obra ya citada, según la numeración de párrafos que allí señalé).

[11] PRE 11,2: "Cuando [Adán] se ponía en pie, aparecía como semejante a Dios. Las criaturas al verlo quedaban atemorizadas, como imaginando que era su Creador, y venían todas a adorarle". PRE 12,2: "El Santo, bendito sea, dijo: (...) En el futuro podrían decir las criaturas: Puesto que delante de él no hubo fecundidad ni crecimiento, él es el que nos creó. No es bueno, pues, que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él".

[12] PRE 11,2: "Le respondió la Ley diciendo: Señor de todos los mundos, el mundo es tuyo. Este hombre que tú quieres crear, "de días

función desempeña en la estructura de la narración el soplo divino con que Dios le infunde el alma al hombre (PRE 11) que la imposición del Nombre divino entre los nombres de la pareja (PRE 12)[13]; estructuralmente son también colofones simétricos la procesión de las criaturas con Adán al frente para proclamar Rey a YHWH (PRE 11) y el descenso de YHWH y sus ángeles para festejar a Adán y Eva en sus bodas (PRE 12)[14].

Mas junto a tales semejanzas y paralelismos estructurales —propios de un relato judío de creación— se dan significativas diferencias e incluso contradicciones. Lo más llamativo es que, según el cap. 11, Dios crea al hombre con tierra de los cuatro puntos cardinales, mientras que, para el cap. 12, Dios lo crea con tierra del sitio del Templo. También llama la atención que, según PRE 11, Dios se aconseje con la Ley para crear a Adán, mientras que en el cap. 12 para crear a Eva Dios se aconseje sólo con los ángeles. Este último dato cuadra con la ausencia total de ángeles en PRE 11 y su continua intervención en PRE 12.

Probablemente estas anomalías encuentran su explicación en una teoría de las fuentes de PRE o de los bloques que actualmente lo componen. Mi hipótesis es que los caps. 3-11 de PRE, dedicados a la obra de la creación, forman una unidad que viene de muy antiguo; los caps. 12-14 serían otro midrás, independiente del anterior, sobre el pecado de Adán y Eva; los cap. 18-20 serían un midrás sobre el sábado en clave litúrgica. Las diferencias, repeticiones y contradicciones entre estos capítulos impide considerarlos en conjunto como obra original de un mismo autor[15]. Tal hipótesis, sin que prejuzgue nuestro análisis comparativo con PsJ, puede sernos útil metodológicamente.

es corto, pero de pasión está lleno" (Job 14,1) y caerá en manos del pecado. De modo que si tú no vas a dar largas a tu ira para con él, mejor le sería no venir al mundo". PRE 12,3: "Tan pronto escuchó la tierra esta forma de hablar se dirigió a su Creador con temor y temblor: Señor de todos los mundos, yo no tengo capacidad para alimentar el rebaño de Adán".

13 PRE 11,2: "Lo iba modelando y preparando, pero aún no tenía espíritu ni alma. ¿Qué hizo el Santo, bendito sea? Le sopló con el aliento animado de su boca y le infundió el alma...". PRE 12,3: "Por razón de la carne y la sangre se le llamó Adán, pero desde que se le construyó la ayuda de la mujer se llamó *varón* [’yš] y a ella *mujer* [’šh]. ¿Cómo hizo el Santo, bendito sea? Puso su nombre de YH entre los nombres de ellos...".

14 PRE 11,2: "El [Adán] decía [a las criaturas]: ¿Venís a adorarme a mí? Venid conmigo. Vayamos a investirlo de majestad y poder y a proclamarlo rey sobre nosotros a aquél que nos creó...". PRE 12,4: "El Santo, bendito sea, decía a los ángeles servidores: Venid y ejercitemos la misericordia con el primer hombre y su ayuda...".

15 Cf. M. Pérez Fernández, *op. cit.*, 22-26.

TH	*PSJ*	*N*
26 Y dijo Dios:	Y dijo Dios	Y dijo YHWH:
	a los ángeles	
	que sirven ante él,	
	que fueron creados	
	el segundo día	
	de la creación del mundo:	
Hagamos al hombre	Hagamos a Adán	Creemos al hijo del hombre
a nuestra imagen,	a nuestra imagen,	a nuestra semejanza,
a nuestra semejanza,	a nuestra semejanza,	como parecido a nosotros,
para que domine en	y que domine en	y domine en los peces del mar
los peces del mar,	los peces del mar	
en las aves del cielo	y en las aves que hay	y en las aves de los cielos
	en el aire de los cielos	
y en los ganados y en	y en el ganado	y en los animales domésticos
todas las bestias	y en toda la tierra	y en toda la tierra
y en todos los reptiles	y en todos los reptiles	y en todos los reptiles
que reptan sobre la tierra.	que reptan sobre la tierra.	que reptan sobre la tierra.
27 Y creó Dios al hombre	Y creó Dios al hombre	Y el Verbo de YHWH
a imagen suya,	a su semejanza,	creó el hijo del hombre a
		su semejanza,
a imagen de Dios lo creó:	a la imagen de Dios lo creó.	lo creó a imagen de delante de YHWH:
	con 248 miembros, 665 nervios.	
	Y lo cubrió de piel	
	y lo llenó de carne	
	y sangre;	
macho y hembra los creó.	macho y hembra	macho y hembra los creó.
	los creó en su aspecto.	

PRE 112: "De pronto el Santo, bendito sea, dijo a la Ley: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza' (Gn 1,26). Le respondió la Ley diciendo: Señor de todos los mundos, el mundo es tuyo. Este hombre que tú quieres crear, 'de días es corto, pero de pasión está lleno' (Job 4,1), y caerá en las manos del pecado. De modo que si tú no vas a dar largas a tu ira para con él, mejor le sería no venir al mundo. Le dijo el Santo, bendito sea: ¿Es que voy a ser llamado sin razón 'lento a la ira y rico en piedad'?"

III

1. *Gn 1,26-27 en el Targum y en el Midrás* [16]

Los consejeros del Creador.

PsJ tiene dos grandes añadidos: El diálogo de Dios con los ángeles (v. 26) y la descripción del cuerpo del hombre (v. 27) [17]. El primer añadido es para explicar el plural del texto hebreo: "*Hagamos al hombre...*", plural que aparentemente contradice la confesión de fe más fundamental del judaísmo: "Escucha, Israel, YHWH nuestro Dios, YHWH es uno" (Dt 6,4) [18]. PsJ precisa además que los ángeles servidores, los interlocutores de Dios, fueron creados el segundo día de la creación; de esta forma queda aún más enfatizado el carácter de criaturas de los ángeles para que en ningún caso puedan aparecer como co-creadores. Es claro, pues, que la versión de PsJ es aquí eminentemente teológica.

La representación del diálogo divino con los ángeles es usual en el rabinismo para explicar el incómodo plural de Gn 1,36 [19]. Pero si comparamos con el texto de PRE 11,2 que damos en la sinopsis adjunta, notaremos que ahí no aparecen los ángeles como conse-

16 Véase la sinopsis adjunta. Onq es absolutamente literal y no lo reproduzco. N tiene algunas variantes que tienden a resaltar la distancia entre Dios y el hombre; la versión "hijo del hombre" en lugar de "Adán" da un claro valor universal. El texto de los Fragmentarios es casi idéntico a N.

17 Otras variaciones de PsJ respecto al texto hebreo —que de momento no nos interesan tanto—: Precisa que "las aves del cielo" son "las aves que hay *en el aire* del cielo"; y que a Adán y Eva "los creó macho y hembra *en su aspecto*".

18 La misma dificultad en Gn 3,22 y Gn 11,7. Por ello al Rey Tolomeo se propone otra traducción: "Haré al hombre según una imagen y semejanza", "Ea, bajaré y allí confundiré sus lenguas" (Cf. *Mekilta, Pisḥa'* 14,64ss —Lauterbach I, 11-112—; Meg 9a). Véase J. Jervell, *Imago Dei. Gn 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen* (Göttingen 1960), 75; R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gn 1,26,* en *Studia Patristica, Texte und Untersuchungen* 63 (1957) 421-422.

19 En el rabinismo se da una ingeniosa explicación para explicar el cambio del plural "hagamos" en el v 26 al singular "y creó Dios" en el v. 27: que Dios propuso a los ángeles crear al hombre, éstos protestaron y entonces Dios solo lo creó. Abundancia de textos en J. Jervell, *op. cit.*, 85; cf. P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen* (Berlin 1975) 85ss. La misma tensión entre ángeles y hombres queda reflejada en Heb 1-2.

jeros de Dios a la hora de crear al primer hombre. PRE 11,2 soluciona el plural de Gn 1,26 por un diálogo entre Dios y la Ley. Esta interpretación es única en la literatura rabínica [20], pese a que pudiera aparecer como obvia dada la representación típica judía de la Ley precreada antes que todas las cosas y también consejera de Dios en la creación del mundo [21]. Parece obligado plantearse si es que el rabinismo tiene alguna especial razón para que la Ley no intervenga en la creación del hombre.

Concluyamos:

a) PsJ Gn 1,26 es independiente de PRE 11,2. Ambos coinciden en explicar el plural de Gn 1,26 por un diálogo, pero los interlocutores son en cada caso distintos. Probablemente la interpretación que representa PRE debió hacerse cada vez más rara para evitar soporte a la doctrina trinitaria cristiana, y en concreto a la cristología de la preexistencia del Hijo y de su actuación en la creación [22].

[20] P. Schäfer, "Soweit ich sehe, ist dies die einzige Stelle" (*op. cit.*, 89 n. 63); J. Jervell: "Weil die Tora als Schöpfungsmittler verstanden ist, könnte man erwarten, dass sie auch als Urbild und Modell bei der Schöpfung des Menschen angesehen worden sei. So hat man es sich auch in der Tat vorgestellt. Freilich ist zu bemerken, dass dies nur selten explizit zum Ausdruck kommt. Das hängt damit zusammen, dass man befürchtete, die Tora könne als Schöpfer und sogar als Gott angesehen werden" (*op. cit.*, 80).

[21] Así en el mismo PRE 3,2; y en PRE 3,3 expresamente: "Para crear el mundo el Santo, bendito sea, se aconsejó inmediatamente con la Ley, cuyo nombre es *Tûšiyyah*" (cf. Prov 8,14). Véase GnR 1,1.4.8; N PsJ Gn 3,24; LAB 32,7. ARNa 31 precisa que la Ley cantaba junto con los ángeles servidores el texto de Prov 8,30. Otros textos, en Jervell, *op. cit.*, 78-79. En realidad, hecha la identificación "sabiduría = Ley", basta una lectura de Prov 8 para deducir la precreación de la Ley, su cualidad de consejera del Creador, su participación en la creación del mundo, incluso en la creación del hombre; cf. Prov 3,19-20, citado por PRE 3,5.

[22] Téngase presente el prólogo del cuarto Evangelio. Cf. R. McL Wilson, *art. cit.*, 421; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948) 145ss. 2 Hen 30,8 formulaba: "El sexto día di a mi sabiduría la orden de crear al hombre de siete elementos", Cf. 1 Cor 1,24. Pero el prof. P. Lenhardt me hace notar que lo raro de esta representación se debe a la dificultad de entender un diálogo de Dios con su misma Palabra; véanse, de modo análogo, las dificultades del rabinismo para representar la Sekiná hipostasiada y en diálogo con Dios (cf. E. Urbach, *The Sages*, pp. 63-65). Así, pues, el texto que nos ocupa de PRE podría ser o una representación tardía o una doctrina oculta (nota que ya el prólogo del 4.º Evangelio tiene esa misma representación) que sólo tardíamente sale a luz en el rabinismo.

b) PRE en lugares paralelos como PRE 12,2.4, para solucionar un problema semejante al que nos ocupa —el plural de Gn 3,22—, recurre a un diálogo divino con los ángeles y no con la Ley. Esto, a mi juicio, es un dato que habla a favor de la teoría de bloques que componen PRE: El bloque de PRE 3-11 vehicula tradiciones de especial singularidad, acaso muy antiguas.

El cuerpo del primer hombre.

El dato de PsJ, que Dios creó al hombre con 248 miembros y 665 nervios, etc., es desconocido por PRE. Tampoco tiene dicho dato base alguna en el texto bíblico; más bien parece contrarrestar la atrevida afirmación del texto hebreo, que el hombre está hecho a semejanza de Dios.

Pero es sensato aceptar la corrección de ediciones posteriores de PsJ, que leen 365 en lugar de 665, con lo que se obtiene el número clásico de preceptos positivos (248) y negativos (365), que suman 613 preceptos de la Ley [23]. Si es así como hay que entender estos números, hay que reconocer que también PsJ entiende que el hombre está hecho según la Ley y para la Ley, aunque en una formulación tardía [24] e independiente de PRE 11,2.

23 Cf. PsJ Ex 24,12; Makk 23b; ARNa 16.
24 Cf. E. E. Urbach, *The Sages* (Jerusalén 1979) 343.

II. SINOPSIS: Gn 2,7

TH	*PSJ*	*N*	*Onq*
Y formó YHWH Dios al hombre	Y creó YHWH Dios a Adán	Entonces YHWH creó al hombre	Y YHWH Dios creó a Adán
	con dos inclinaciones.		
del polvo del suelo	Tomó polvo del lugar del Templo y de los cuatro vientos del mundo y una mezcla de todas las aguas del mundo, y lo creó rojo, negro y blanco.	del polvo de la tierra	del polvo de la tierra,
e insuflando en sus narices el aliento de vida	Y sopló en sus narices el aliento de vida,	y sopló en sus narices un aliento de vida	y sopló en sus narices el aliento de vida
quedó constituido el hombre	y el aliento se convirtió en el cuerpo de Adán	y el hombre vino a ser	y se convirtió en Adán
como alma viviente.	en espíritu capaz de hablar para iluminar los ojos y hacer oír a los oídos.	un alma viviente dotada de palabra.	en espíritu capaz de hablar.

PRE 11,2: "De las cuatro esquinas de la tierra comenzó a recoger el polvo del primer hombre: rojo, negro, blanco y verde. El rojo es la sangre, el negro las entrañas, el blanco son los huesos y los nervios, y el verde es el cuerpo. ¿Por qué recogió el polvo de los cuatro ángulos del mundo? Porque el Santo, bendito sea, dijo: Si un hombre va de oriente a occidente o de occidente a oriente, o a donde sea, y le llega su tiempo de ser llevado de este mundo, que no le diga la tierra de aquel lugar: El polvo de tu cuerpo no es mío, no te recibo, vuelve al lugar de donde fuiste creado. Es para enseñarte que en cualquier lugar a donde fuera un hombre y le llegara su tiempo de ser llevado de este mundo, de allí es el polvo de su cuerpo y allí retorna, y hasta ese mismo polvo levantará su voz, como está dicho: 'Porque eres polvo y volverás al polvo' (Gn 3,19)".
PRE 12,1: "Con inmenso amor amó el Santo, bendito sea, al primer hombre, a quien creó del lugar puro y santo. ¿De qué lugar lo tomó? Del lugar del Santuario, y lo introdujo en su mansión, como está dicho: 'Tomó YHWH Dios al hombre y lo instaló en el Jardín del Edén para *cultivarlo* y guardarlo' (Gn 2,15)".
PRE 20,1: "De allí [del monte Moria] lo tomó y allá lo retornó, al lugar de donde había sido tomado, según está dicho: 'YHWH Dios tomó al hombre' (Gn 2,15). ¿De qué lugar lo había tomado? Del lugar del Santuario, como está dicho: 'Para *cultivar* la tierra de donde había sido tomado' (Gn 3,23)".

2. *Gn 2,7 en el Targum y en el Midrás*

Adán es espíritu que habla.

El elemento común a todas las versiones targúmicas es que Adán, tras el soplo divino, se convierte en espíritu capaz de hablar. ¿Pretende el targum especificar con ello la diferencia entre el hombre y las bestias? ¿Hay acaso algún intento de hacer imposible la exégesis paulina de 1 Cor 15,45? [25] En mi opinión, todo es más simple y más bonito: el targumista lee *ḥw'* o *ḥwy* (= anunciar, cantar) en lugar de *ḥyh* (= vida), y por ahí engancha el dato común a toda la tradición midrásica: que Adán contempló y proclamó las alabanzas del Creador, cosa que no pudieron hacer otras criaturas.

Esta tradición aparece en PRE 11,2: tras el soplo divino sobre Adán, éste "comenzó a glorificar el Nombre de su Creador diciendo: '¡Cuántas son tus obras, oh YḤWH!' (Sal 104,24)", y aún proclama con toda las criaturas: "YHWH es rey vestido de majestad" (Sal 93,1). Según PRE 13,1, frente a las acusaciones de los ángeles Dios defiende a Adán porque es el proclamador en la tierra de la unicidad divina: "Así como vosotros [los ángeles] me alabáis en las alturas, él [Adán] proclama mi unidad en la tierra" [26]. Y el Salmo 92 en honor del sábado aparece también proclamado por Adán (PRE 19,3).

PsJ aún añade que la capacidad de "proclamar" que Adán tiene es "para iluminar los ojos y hacer oír a los oídos". Esta intencionalidad confirma que el *rwḥ mml'* no es mera capacidad de parloteo, sino don profético como aparece en PRE.

En cuanto a la relación entre ambas obras, aunque PRE ilumina la concisa versión de PsJ, no advertimos ninguna dependencia directa significativa.

Las dos inclinaciones y la estatura del primer hombre.

Entre todos los targumim es exclusivo de PsJ la precisión de que Dios creó a Adán con las dos inclinaciones. Se refiere a la inclinación (*yṣr*) buena y a la mala [27], que son innatas al hombre.

[25] Cf. sugerencia de Daube a W. D. Davies, *op. cit.*, 44 n 1. Interesante exégesis de Gn 2,7 y su relación con el NT en W. Brueggemann, *From Dust to Kingship*, Z.AT.W. 84 (1972) 1-18.

[26] GnR 14,9 (al final, interpretando el "alma viviente" de Gn 2,7): "R. Leví decía en nombre de R. Janina: El alma sube a los cielos repetidamente. En toda respiración el alma debe alabar al Santo, bendito sea...". Otra interpretación, que también supone que "alma viviente" es "espíritu que habla", es la de PR 8,2 (Braude I, 146-148): "El alma es la encargada de comunicarle a Dios todo lo que el hombre hace".

[27] Cf. E. E. Urbach, *op. cit.*, 417-483.

El recurso tradicional es deducir la doble inclinación por la doble *yod* de *wyyṣr* en Gen 2,7 [28].

En todo el PRE no hay una sola alusión a la doble inclinación (lo que da idea de la singularidad de esta obra), ni siquiera cuando se esperaría en el cap. 11 a propósito de la creación del primer hombre. Ello es tanto más significativo cuanto que la doble *yod* de *wyyṣr* también ha servido a PRE para aplicar a Adán el Sal 139, frecuentemente usado en la literatura rabínica para señalar algún tipo de dualismo en el hombre [29]; con este salmo señalará PRE la estatura proverbial del primer hombre: "Entonces Adán se puso en pie y empezó a mirar arriba y abajo. Su estatura llegaba desde el uno al otro confín del mundo, como está dicho: 'Me estrechas por detrás y por delante' (Sal 139,5); *por detrás* es occidente, *por delante* es oriente" (PRE 11,2) [30].

La independencia entre PRE y PsJ es aquí manifiesta, en la interpretación de *wyyṣr*.

De qué tierra fue hecho el primer hombre.

PsJ añade que Adạn fue creado con polvo del Santuario y de los cuatro puntos cardinales y con agua de todos los mares, y además de colores. Tal información parece una armonización de tradiciones diversas, pues en adelante, chocando con su versión de Gn 2,7, PsJ sólo conocerá que Dios hizo al hombre con polvo del Santuario:

> "Y cogió YHWH Dios a Adán de la montaña del culto, *lugar de donde había sido creado,* y lo hizo morar en el Jardín del Edén para que *trabajase* en la Ley y para que guardase sus mandamientos" (PsJ Gn 2,15).
>
> "Y YHWH Dios lo echó del Jardín del Edén. Y fue y se asentó en el monte Moria, para *trabajar la tierra de la que había sido creado*" (PsJ Gn 3,23) [31].

28 Ber 61ab; GnR 14,4; cf. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969) 115-117. La doble *yod* siempre se consideró en el rabinismo que tenía un sentido especial: las dos inclinaciones, la bisexualidad, dos aspectos del hombre, etc. (GnR 8,1).

29 Con el Sal 139 se discute en Ber 61a si el primer hombre fue creado andrógino.

30 Esta exégesis, que aparece en GnR 8,1; ARNb 8 y 42 (cf. Saldarini, *op. cit.*, p 76 n 10), debió de ser muy popular, pues aparece también en las leyendas musulmanas: D. Sidersky, *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans la Vie des Prophètes* (Paris 1933) 10.

31 La clave para estas interpretaciones era entender *l'bd* (= cultivar, trabajar) con sentido cultual (= dar culto), de forma que la tierra en la que trabajaba, "de la que había sido tomado", no podía ser otra que la del Templo. Cf. Sifre Dt § 41 (p 87 ed Finkelstein). Véase M. Pérez Fernández, *Versiones Targúmicas de Gn 3,22-24,* en *Simposio Bíblico Español* (Madrid 1984) 458; otros textos de la tradición rabínica en

La creación de Adán con tierra del monte del Templo está recogida en PRE 12,1 y 20,1 [32]. Pero en contradicción con este dato, en PRE 11,2 se ofrece exclusivamente la versión de la creación de Adán con polvo de los cuatro puntos cardinales (añadiendo una razón: para que cualquier tierra pueda recibir a cualquier hombre y se pueda cumplir Gn 3,19). Véase el texto también en la sinopsis adjunta II [33].

En la superficie de este texto de PRE 11,2 aparece la repugnancia del midrasista ante los cadáveres insepultos (cf. PRE 39,3 y 42,5); en profundidad se lee la solidaridad del género humano más allá de las barreras raciales o geográficas que establecen los hombres. Para nuestro estudio nos interesa resaltar cómo el bloque de PRE 3-11 se demuestra una vez más independiente de los otros relatos de la creación del mismo midrás. Mientras el primer bloque (PRE 3-11) está interesado en subrayar la universalidad del hombre y la solidaridad del género humano, el bloque o bloques representado por PRE 12,1 y 20,1 está más preocupado por el destino del hombre para el culto en el Templo. Hay una implícita tensión teológica entre ambas concepciones de la creación del hombre.

Supuesto que el texto de PsJ es una composición, ¿podemos decir que intenta armonizar las dos versiones que aparecen en PRE? La respuesta me parece afirmativa. ¿Podemos hablar incluso de dependencia literaria? Es posible, y seguramente, teniendo en cuenta otros casos semejantes, habrá que decir que es probable. Pero PsJ, en cualquier caso, actúa con gran libertad respecto a PRE, pues añade datos no recogidos en PRE —como la creación con una mezcla de aguas de los océanos—, y suprime otros de PRE como el color verde en la lista de los colores del hombre [34].

Bowker, *op. cit.*, 117. El texto bíblico no ofrece base filológica para deducir una creación con polvo de los cuatro vientos y de todos los mares etc.; estos datos proceden de tradiciones midrásicas más libres, incluso de fuera del judaísmo, más preocupadas con el tema de la unidad y solidaridad del género humano que con el tema específico del culto.

32 Cf. textos en adjunta sinopsis II. Nota cómo el midrás se apoya en el sentido cultual de *l'bd*.

33 La explicación de los colores falta en algunos manuscritos de PRE.

34 Al suprimir el verde, PsJ se muestra más interesado en los colores de la piel que representan las diferencias raciales; PRE se muestra más curioso en los elementos que componen el cuerpo humano; nota la importancia del color verde en la cultura musulmana.

TH	*PsJ*	*N*	*Onq*
7 Y se abrieron	Y se iluminaron	Y se abrieron	Y se abrieron
los ojos de ambos	los ojos de ambos	los ojos de los dos	los ojos de ambos
y comprendieron	y conocieron	y conocieron	y conocieron
que estaban desnudos	que estaban desnudos,	que estaban desnudos	que estaban desnudos.
	despojados de		
	las vestiduras de ónice		
	con que fueron creados		
	y veían su vergüenza.		
por lo cual entretejieron	Y se cosieron	y se cosieron	Y se cosieron
hojas de higuera	unas hojas de higuera	hojas de higuera	hojas de higuera
e hiciéronse cinturones.	y se hicieron cinturones.	y se hicieron ceñidores.	y se hicieron ceñidores.

PRE 14,2: "En el tribunal de la verdad se sentó el Juez de la justicia y la verdad, llamó a Adán y le preguntó: ¿Por qué huiste de mi presencia? Ante él respondió: Al oír tu voz temblaron mis huesos. Así está dicho: 'Oí tu voz en el jardín, me entró miedo porque estaba desnudo y me escondí' (Gn 3,10). Me escondí por mis acciones, de mis hechos me entró miedo, pues me sentí desnudado de mis mandamientos. Como así está escrito: 'Porque yo estaba desnudo' (*ibid*). ¿Cuál era el vestido del primer hombre? Una piel de ónice, y una nube de gloria lo cubría. Mas cuando comió de los frutos del árbol, fue desvestido de su piel de uña y se vio a sí mismo desnudo, al tiempo que la nube de gloria levantándose se alejaba de él...".

21 YHWH Dios hizo	Y YHWH Dios hizo	Y YHWH Dios hizo	Y YHWH Dios hizo
al hombre y a la mujer	al hombre y a la mujer,	al hombre y a la mujer	al hombre y a la mujer
	de la piel		
	que se le había quitado		
	a la serpiente,		
unas túnicas	vestidos gloriosos	vestidos gloriosos	vestidos gloriosos
de piel	sobre la piel	para la piel de su carne,	para la piel de su carne,
	de sus carnes		
	en lugar de sus ónices		
	que habían sido arrojados,		
y los vistió.	y los vistió.	y los vistió.	y los vistió.

PRE 20,1: "R. Eliezer decía: De la piel que se desnudó la serpiente hizo el Santo, bendito sea, unas túnicas de gloria para Adán y su ayuda, como está dicho: 'YHWH Dios hizo al hombre y a la mujer unas túnicas de piel y los vistió' (Gn 3,21)".

PRE 20,2: (A propósito del rito de la *habdalah*): "... y si no tienen fuego, extiende su mano hacia la luz de las estrellas, que son de fuego, y mira sus uñas, que son lo más blanco de su cuerpo, y dice: Bendito seas por las luminarias de fuego...".

3. *Gn 3,7.21 en el Targum y en el Midrás*

Los vestidos de ónices y los vestidos de gloria de Adán y Eva.

Todos los targumim conocen la versión de los vestidos de gloria (= vestidos gloriosos, resplandecientes, esplendorosos) de Adán y Eva en Gn 3,21. El recurso consiste en traducir doblemente el hebreo *'wr:* en sentido literal es "piel" y los targumim la refieren a la piel del primer hombre y su mujer; por asonancia se lee *'wr* (= luz) y los targumim la refieren a los vestidos *gloriosos* con que Dios cubrió la piel de la primera pareja. Debe notarse que todos los targumim dejan bien claro que Dios no tuvo que sacrificar ningún animal para hacerles un vestido de piel a Adán y Eva [35]. También es patente el optimismo del judaísmo y su valoración del cuerpo humano, frente a la patrística cristiana, para quien la túnica de piel tras el pecado (Gn 3,21) no es sino el cuerpo mortal o la mentalidad carnal o el elemento terrenal que lleva al pecado y del que hay que despojarse [36].

Sólo PsJ precisa que tales vestidos gloriosos se hicieron con la piel que se quitó a la serpiente [37] y para sustituir los vestidos de ónice [38] con que Adán y Eva fueron creados y que perdieron tras

[35] Cf. M. Aberbach/B. Grossfeld, *Targum Onqelos to Genesis* (University of Denver, 1982) *ad loc;* L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia 1968) V, 103-104. Los rabinos discuten qué puede significar "piel" en este texto: si algo que sale de la piel (cabellos, lana), o algo que produce agrado a la piel (lino); Cf. Sot 14a; GnR 20,12.

[36] Cf. J. Daniélou, *Les Tuniques de Peau chez Gregoire de Nysse,* en *Glaube, Geist, Geschichte,* Festschrift für Ernst Benz (Leiden 1967) 355-367.

[37] Que las serpientes cambien de piel fue consecuencia del primer pecado según PsJ Gn 3,14 y PRE 14,3.

[38] PsJ usa el vocablo arameo *ṭfr'* (= uña). En Dn 4,30; 7,19 (cf. LXX Ez 17,3,7) *ṭfr'* designa las uñas de las bestias o las garras de las aves. La traducción griega de *onyks* designa también con esta palabra alguna planta aromática (LXX Ex 30,4; Ben Sira 24,15) o una piedra preciosa (LXX Job 28,16); es piedra preciosa en Aq Sim y Theod Gn 2,12; Ex 25,6-7; 28,9; 35,9; 39,6; 39,13; Jr 17,1. En PsJ Gn 3,7.21, R. le Déaut (*op. cit., ad loc*) corrige, con ediciones posteriores y siguiendo a Jastrow, el *ṭfr'* del manuscrito por *šfr'* (= esplendor) para obtener una lectura menos extraña. El paralelo de PRE muestra que es necesario mantener la lectura "uña-ónice" (Cf. G. Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer* (New York [4]1981) 98 n 6). Para mayor abundamiento, en leyendas musulmanas se ha conservado el recuerdo de que del vestido de Adán y Eva sólo han quedado restos en las puntas de los dedos (Cf. Miguel Pérez Fernández, *op. cit.,* 125 n 3). A mi modo de ver la versión de PsJ encuentra una justificación en la asonancia del verbo hebreo *tpr* (coser, entretejer) y *ṭfr',* mas no creo que la mera asonancia haya podido crear el midrás; acaso el proceso sea inverso. ¿Cómo ha sur-

su pecado. Esquemáticamente así está la cuestión que nos interesa en este artículo:

— Onq y N no conocen más vestidos que los gloriosos (por exégesis de Gn 3,21).
— PsJ conoce los vestidos de ónice (por exégesis de Gn 3,7), que fueron sustituidos por los de gloria (por exégesis de Gn 3,21).
— PRE conoce los vestidos de ónice (PRE 14,2, por exégesis de Gn 3,10) y los de gloria (PRE 20,1, por exégesis de Gn 3,21).

Debe notarse:

a) La relación entre unos y otros vestidos es exclusiva de PsJ.

b) PRE no establece ninguna relación entre las dos clases de vestidos.

c) En PRE 14,2 se da una cierta confusión: "Una piel de *ónice* y una nube de *gloria* lo cubría"[39]; la misma confusión entre unos y otros vestidos en PRE 20,1-2: con los vestidos de gloria se asocia el rito de la *habdalah* de mirarse las uñas (= ónices), recuerdo del primer vestido de Adán[40].

d) En toda la tradición subsiguiente de PsJ y de PRE sobre la transmisión de los vestidos de Adán y Eva (de Nimrod a Abraham, Esaú, Jacob, José: PRE 3,4; 14,2; 20,1-2; 24,2.5; PsJ Gn 3,7.21; 27,15; cf. N Gn 48,22) no aparece distinción alguna entre los vestidos de ónice, con que fuera creado el primer hombre, y los de gloria, que se le hicieran tras el pecado; hasta el punto que no sabemos a ciencia cierta de cuáles se trata.

Ante estos datos y estas observaciones mi conclusión es:

1) Que PRE 14 pertenece a un bloque narrativo distinto de PRE 20, pues el primero asocia la piel de ónice con el vestido de la creación, mientras que el segundo asocia la uñas (= ónices) con el vestido de gloria de después del pecado[41].

gido este midrás? Véase el interesante estudio de R. di Segni, *Le Unghie di Adamo. Studi di Antropologia ebraica* (Napoli 1981) 122-171; este autor entiende que es obvio el paso de una expresión como "piel lisa como la uña" a la fórmula concisa "piel de uña", como de la misma manera se dice "cabellos de oro" por "cabellos rubios como el oro" (p 138).

39 Señal clara de esta confusión se percibe en GnR 20,12: "En la Torah de Rabbí Meir se encuentra: "Túnicas de luz" (Gn 3,21): Estos son los vestidos del primer hombre, que se parecen a una llama, anchos por abajo, estrechos por arriba. R. Yisjaq el Mayor decía: Eran lisos como las uñas, bellos como las perlas". Así, pues, los vestidos de uñas son los de después del pecado, no los de la creación. Cf. R. Di Segni, *op. cit.*, 135-137, sobre este texto.

40 Cf. R. Di Segni, *op. cit.*, 146-154. 158-160; Sol Finesinger, *The Custom of Looking at the Fingernails at the Outgoing of the Sabbath*: HUCA 12-13 (1937-38) 347-365.

41 Cf. Miguel Pérez Fernández, *op. cit.*, 22-26. Advierto que esta

2) Que PsJ Gn 3,21 ha realizado una armonización de las dos versiones de los vestidos que aparecen en PRE.

3) Que el desglose en dos clases de vestidos sabe a *learned exegesis:* Pobablemente en origen los vestidos gloriosos designarían a los de la creación —según la exégesis obvia de Gn 3,7[42], que hubo de ser conjugada con la fácil exégesis de Gn 3,21[43]—. Ese mismo desglose aparece en Zohar II, 208 b, que distingue los vestidos de la creación y los vestidos perfumados con que Dios cubrió a Adán después del pecado.

IV

Conclusiones

En el primer texto que hemos examinado, Gn 1,26-27, hemos observado una independencia entre la versión de PsJ y la interpretación de PRE. El examen nos ha servido para identificar dos bloques distintos en PRE.

En el segundo texto, Gn 2,7, la tradición midrásica de PRE sobre las alabanzas de Adán al Creador desarrolla y explica la versión de PsJ, que hace a Adán "espíritu que habla". Tal correspondencia no es, sin embargo, singularmente significativa, por cuanto es común a todos los targumim. Por lo que se refiere a "las dos inclinaciones", la independencia entre PRE y PsJ es total. En cuanto a la tierra con que fue hecho el primer hombre, PsJ armoniza claramente dos tradiciones opuestas que aparecen en PRE y que demuestran, una vez más, la existencia de bloques distintos en PRE.

concreta conclusión debe verificarse con base textual más amplia, pues algunos manuscritos no mencionan las uñas en PRE 20,2.

42 El texto hebreo es muy sugerente: el pecado les abrió los ojos para verse desnudos. La interpretación ética surge espontánea: Vid Ad (gr) 20): "En ese preciso momento se abrieron mis ojos y supe que estaba desprovista de la *justicia* que me cubría. Y rompí a llorar diciendo: ¿Por qué me hiciste eso y me he visto desprovista de la *gloria* que me cubría?". La misma interpretación ética en PRE 14,2: "...me sentí desnudado de mis mandamientos". Se entiende que explicar la desnudez moral del hombre por la pérdida de un vestido material —¡aunque sea de ónices!— es un segundo estadio de popularización de la tradición.

43 L. Ginzberg, *op. cit.*, V, 103-104, que considera tardía la representación de PRE 20 y PsJ Gn 3,21, afirma: "Against this late view the older sources maintain that the garments mentioned in Gen [3,21] were given to Adam and Eve by God before the Fall, and that they really were not "garments of skin" but of light".

En el último texto, Gn 3,7.21, es patente que PsJ armoniza dos tradiciones que están en bloques distintos —y en este punto contradictorios— de PRE.

Estas observaciones demuestran, a mi juicio, que PsJ, en el estadio que lo conocemos, ha tenido delante el texto actual de PRE con sus bloques ya ensamblados, y que, en algunos casos al menos, ha intentado armonizar datos que en PRE no aparecían conjugados.

Por otra parte, PsJ presenta a su vez interpretaciones diversas e independientes de PRE. La conclusión obvia es que todo PsJ no puede explicarse por PRE y que la investigación sobre PsJ deberá continuar preguntándose por la razón de las discrepancias [44]. Sugiero que una línea de investigación debería ahondar en el medio palestino donde PRE y PsJ se ponen en contacto, o sea, en el *Sitz im Leben* medieval de su encuentro, para identificar ahí las tendencias causantes de la selección de unas interpretaciones y del rechazo de otras.

MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ

[44] Cf. selección de discrepancias entre PRE y PsJ en Miguel Pérez Fernández, *op. cit.*, 35-36.

tradictores que están en bloques distintos —y en este punto contradictorios— de PRE.

Estas observaciones demuestran, a mi juicio, que PsJ, en el estadio que lo conocemos, ha tenido delante el texto actual de PRE con sus bloques ya constituidos, y que, en algunos casos al menos, ha intentado armonizar datos que en PRE no aparecen conjugados.

Por otra parte, PsJ pretende a su vez interpretaciones diversas e independientes de PRE. La conclusión sería, pues, que todo PsJ no puede explicarse por PRE y que la investigación sobre PsJ deberá continuar preguntándose por la razón de las discrepancias[9]. Sugiero que una línea de investigación debería ahondar en el medio palestino donde PRE y PsJ se ponen en contacto, o sea, en el siglo VIII medieval de su encuentro, para identificar allí las tendencias causantes de la selección de unas interpretaciones y del rechazo de otras.

Miguel Pérez Fernández

[9] Sobre las coincidencias y discrepancias entre PRE y PsJ en Miguel Pérez Fernández, op. cit., 35-46.

EL PROFETISMO SEGUN EL TARGUM JONATAN Y EL TARGUM PALESTINENSE

1. *La imagen del Profeta reflejada en el Targum Jonatán* (Tj)

Clasificando con cierta lógica los datos que nos brinda el TJ, nos damos cuenta enseguida que el Profeta en el Tj no es un visionario, sino que es ante todo el transmisor de la Palabra de Yahvé y de su mensaje. Así, pues, el concepto de visión y de vidente se interpreta casi siempre por profecía y profeta (cf. Tj Is 1,1; 2,1; 13,1; 21,2.8; 22,1; Jr 23,25; Ez 7,13; 12,23; Os 12,11; Am 1,1; 7,12; Miq 1,1; 3,6; Hab 1,1; 2,2.3; Zac 13,4). Sólo en dos ocasiones el Tj Ez, que no deja de ser un targum algo singular, conserva la palabra "visión", pero añadiendo el calificativo de "profética" (Tj Ez 1,1; 8,3) [1].

Asimismo toda palabra que Dios comunica al Profeta comporta siempre la calificación de "profética", de ahí que prácticamente cada vez que en hebreo hallamos la expresión *debar Yhwh* dirigida a un Profeta, en el Tj se parafrasea *pitgam nebu'ah min qodam Yhwh* con sus variantes gramaticales correspondientes (cf. Tj Is 38,4; Jr 1,2.4.9.13.19; 2,1; 5,14; 7,1; 11,1; 13,3.8; 14,1; 16,1; 18,1.5; 21,1; 24,4; 25,1.3; 28,12; 29,30; 30,1; 32,1.6.26; 33,1.19.23; 34,1.8.12; 35,1.12; 36,27; 37,6; 39,15; 40,1.; 42,7; 43,8; 44,1; 45,1; 46,1.13; 47,1; 49,34; 51.64; Ez 1,3; 2,7; 3,4.14; 6,1; 7,1; 12,1; 8.17.21.26; 14.2.12; 15,1; 16,1; 17,1.11.20; 31,1; 32,1.17; 33,1.22.23; 34,1; 35,1; 37,15; 38,1; Os 1,1; Jl ,1; Jon 1,1; 3,1; Miq 1,1; Ag 1,1.3; 2,1.10.20; Sof 1,1; Zac 1,1.7; 4,8; 6,9; 7,1.4.8; 8,1.18) [2].

Con cierta frecuencia el Tj precisa el sentido profético de algún mensaje introduciéndolo con la frase *'emar nebiyya'* "El Pro-

[1] Ya en el Deuteronomio se identifica el *dabar profético* con el *dabar* de la Torá, cf. A. M. Artola, *La Biblia como libro sagrado*: "Cultura Bíblica" 278 (1980) 180 y nota 39. Por otra parte, el Tj evita la imagen del profeta visionario tan característica de la literatura apocalíptica.

[2] El Tj cuida con esmero de distinguir por medio de dos vocablos diversos el concepto de palabra profética, *pitgam nebu'ah,* del de la palabra personal de Yahvé, *memra' deyhwh* (cf. D. Muñoz de León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco,* Granada 1974, 605ss). En cuanto a la traducción de la expresión adverbial *mn qdm* cf. J. Ribera, *La expresión aramaica mn qdm y su traducción*: "Aula Orientalis" 1 (1983) 114-115.

feta ha dicho" (Tj Is 5,1.9; 6,1; 8,17; 9,5; 21,2.7.8.10.12; 22,14; 24,16; 28,16.23; 33,15; 35,3; 61,1; 63,7; Jr 8,18.22; Ez 1,1; 8,1; 14,1; 19,14; 20,1; Miq 7,1; Hab 3,18), o con la fórmula imperativa *nebiyya' 'emar lehon,* "Profeta, diles" (Tj Is 5,3; 58,3; Jr 2,24; 31,3; Ez 16,23; Os 10,6; 12,4.9.13.14) [3].

A menudo el Tj resalta la imagen del Profeta como transmisor de la palabra de Yahvé: Dios coloca su palabra en la boca del inspirado (Tj Is 6,6.7; Jr 1,9), por eso éste abre su boca proféticamente (Tj Ez 29,21). Las palabras del Profeta son la voz de Dios (Tj Miq 6,9; Sof 3,2), son palabra de Yahvé (Tj Jr 6,19; 9,19; Ez 1,25), transmitida a veces con vehemencia (Tj Is 8,11). Por tanto, escuchar a los Profetas es escuchar a Yahvé (Tj Ez 20,8) porque su profecía es revelación divina (Tj Is 28,19).

Según este criterio targumista todos los vocablos que en hebreo conllevan la idea de hablar, decir, comunicar un mensaje en nombre o por mandato divino se traducen en el Tj por el término "profetizar" con todas sus variantes morfológicas correspondientes. Así sucede con la expresión imperativa hebrea *dabber, we-dibbarta* (Tj Jr 1,17; 9,21; 22,1; Ez 3,1.11; 14,4; 20,3.27; 24,27; 33,2) u otras formas verbales finitas de *dbbr* (Tj 65,12; Jr 1,6; 17,15; 20,8; 22,21; 25,2; 26,7.8; 35,14.17; Ez 24,18), como también con el sinónimo *'mr* (Tj Jr 5,14; 26,2; Ez 11,25; 12,23). El verbo arameo *'tnby* toma un énfasis especial cuando reemplaza al hebreo *qr'* sobre todo en el modo imperativo (Tj Is 40,6; Jr 2,2; 3,12; 7,2.27; 11,6; 19.2; 35,17; Miq 3,5; Jon 1,2; 3,2; Zac 1,4.14.17).

En el Tj se insiste en que el Profeta es un enviado de Dios para cumplir su misión específica de profetizar (Tj Jr 1,7; Ez 3,5; Ag 1,12; Zac 4,9; 6,15). Su presencia es como un toque de alerta (Tj Jr 6,17) y su profecía es cual lluvia benéfica para el pueblo (Tj Is 5,6), medicina que sana (Tj Jr 8,22), reposo para el mismo Profeta (Tj Jr 45,3), aunque a veces es una carga tanto para el Profeta como para el pueblo (Tj Jr 23,33.34.36.38); de ahí que alguna vez el Profeta intente huir para no profetizar (Tj Jon 1,3).

Ahora bien, todo el valor del mensaje profético depende según el Tj de que el Profeta posea o no el espíritu profético, *ruaḥ nebu'ah* (Tj Is 61,1; Ez 11,5; 31,1; 37,1; Miq 3,7.8) o el espíritu santo (Tj Is 40,13; 44,13; 59,21; Jl 3,1.2). Por esta misma lógica el Tj identifica los Profetas con el espíritu de Dios (Tj Is 30,1; Ag 2,5) y el Memrá de Yahvé con el de los Profetas (Tj Is 11,15; 63,10). En el Tj de Ezequiel el espíritu profético se identifica con la mano de

[3] Esta frase introductoria, que se encuentra especialmente en el Tj de Isaías, sirve para dar "autoridad profética" a las interpretaciones que el Tj inserta dentro del texto bíblico; cf. B. Chilton, *The Glory of Israel; the Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (Sheffield 1983) 55.

Yahvé que se posa sobre el Profeta (Tj Ez 1,3; 3,22; 8,1; 37,1; cf. también Tj Jr 1,9)[4].

El Profeta debe estar atento a la inspiración divina, por este motivo la frase idiomática hebrea *śim paneka 'el* con el significado de "presta atención", el Tj la entiende como una invitación al inspirado para que escuche y acoja el mensaje profético: *qabbel nebu'ah* (Tj Ez 6,2; 21,2.7; 25,2; 28,21; 29,2; 35,2; 38,2). De modo parecido constatamos que el Tj en algunos pasajes da una interpretación profética a ciertas expresiones metafóricas como "propón una parábola" que traduce por "vaticina una profecía" (Tj Ez 24,3), y "apacienta", por "profetiza" (Tj Zac 11,4). Asimismo interpreta proféticamente algunas acciones simbólicas como "cógete el zurrón" que el Tj entiende por "sal y profetiza" (Tj Zac 11,15) o el mandato que Dios comunica a Oseas de tomar una ramera (Tj Os 1,2). Merece la pena anotar también que el Tj traduce siempre la conocida frase *ne'um Yhwh* en forma verbal pasada: *'emar Yhwh* (cf., por ejemplo, Tj Is 14,22.23...)[5]. Finalmente advertimos que el Tj atribuye a algunos personajes de la Biblia el carisma profético como al sacerdote Urías (Tj Is 8,2) y a Yigdalyahu (Tj Is 35,4)[6].

2. *Misión del Profeta según el Tj*

Una de las misiones características y coincidentes en ambos targumim, el Tj y el Targum palestinense (Tp), es el de Profeta como Maestro e Intérprete de la Ley. La mejor introducción para este apartado sería el conocido párrafo del Pirqe Abot cap. 1, vers. 1: "Moisés recibió la Torá desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea"[7]. En el Tj, pues, la

[4] Sobre la distinción y antigüedad de la expresión "espíritu santo" con respecto a la de "espíritu profético" cuando ambas se refieren a la inspiración profética, cf. A. Díez Macho, *NEOFITI IV: Números* (Madrid 1974). Introd. pp. 38, 43-47; cf. también J. Ribera, *La exégesis rabínica postbíblica reflejada en la versión aramea de los Profetas*: "El Olivo" 13 (1981) 71-72. Es también interesante constatar que en la Biblia el espíritu santo nunca está relacionado con la profecía; cf. G. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era* (Harvard 1927) vol I, p. 421.

[5] Esta expresión en tiempo pasado podría indicar que para el Tj el profetismo "canónico" es algo ya concluido, si bien continúa perviviendo en Israel el espíritu profético del que el mismo targumista se cree depositario según la tradición rabínica; cf. TB *Megillah* 3a.

[6] Junto con el sacerdote Urías se menciona el profeta Zacarías, sobre el cual cf. McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma 1966) 160-163; cf. también D. Petersen: *Late Israel Prophecy* (Missoula 1977).

[7] Se dice en el *Seder 'Olam Rabbah* (ed. por B. Ratner, Wilna 1984 cap. 6, p. 2): "Alejandro Macedonio reinó 12 años. Hasta entonces los

misión de enseñar aparece paralela a la de profetizar (Tj Is 6,8; 28,24; 50,4; Jr 32,33; Os 11,2; Miq 2,6). El Profeta exhorta al servicio de Yahvé que coincide con la instrucción en su Ley (Tj Is 43,22). Uno de los castigos con que amenaza Dios a su pueblo es la privación de Profetas, escribas y maestros que son quienes le instruyen con la enseñanza de la Ley (Tj Is 29,10.11). E incluso manda al Profeta, guardador de la Ley, que la esconda (Tj Is 8,16). La misión del Profeta según el Tj es establecer las normas que orienten al justo (Tj Is 33,15), y encaminar el corazón del pueblo por el sendero recto (Tj Is 62,10). Por eso, obedecer al Profeta es lo mismo que observar la Ley de Yahvé (Tj Is 50,10) [8].

Siguiendo el espíritu del Profeta bíblico el Tj resalta la misión del Profeta como denunciador del pecado de Israel y de las naciones. Así constata la maldad que cunde por doquier (Tj Miq 7,13), la infidelidad del pueblo al amor de su Dios (Tj Os 3,1), su pecado de idolatría (Tj Jr 8,19; 19,5; Ez 23,3) sus actos de pillaje (Tj Jr 20,8), la rebeldía contra la Ley de Yahvé (Tj Is 58,1; 65,2; Os 8,1) y la actitud opuesta al arrepentimiento (Tj Is 65,12; 66,4) y a la conversión (Tj Jr 6,29; 7,13; 35,17; Ez 16,27; 21,18). De manera especial el Tj pondera el desprecio y rechazo de que han sido objeto los Profetas por parte de Israel, que ha hecho el sordo a sus palabras (Tj Is 35,5; 50,2.4; 66,4; Jr 7,13; Ez 20,25; Os 5,8; Zac 7,13), se ha cansado (Tj Is 7,13) y burlado de ellos (Tj Is 7,13; 28,11; Jr 8,18), intentando ocultar sus profecías (Tj Jr 1,19) y acusándolos incluso de proferir profecías falsas (Tj Jr 43,2) [9].

Igualmente al estilo bíblico el Tj insiste en la evocación de las penalidades pasadas y en la amenaza de los castigos futuros. Entre las calamidades del pasado se recuerda especialmente el destierro (Tj Os 3,3; Am 9,1) y las matanzas (Tj Ez 19,14). Con respecto

profetas profetizaron en nombre del espíritu santo; desde entonces en adelante inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios".

[8] Cf. J. Ribera, *Elementos comunes del Targum a los Profetas y del Targum Palestinense*, en "Simposio Bíblico Español" (Madrid 1984) 482-493, donde se hace una síntesis de los conceptos más significativos sobre la Ley (su enseñanza, observancia, transgresión y conversión a ella) tal como los exponen ambos targumim. Cf. también L. Smolar/ M. Arberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Propets* (Nueva York 1983) 159-164: *Torah and good deeds*, y B. Chilton, *o.c.*, pp. 13-18. J. Koenig en su obra *L'Herménutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe* (Leiden 1982) 34,72,221 insiste en que los Profetas en el Judaísmo antiguo, tanto doctrinal como litúrgicamente, ejercen a menudo la función de aplicar y elucidar la Torá.

[9] Una de las causas aducidas por los rabinos para justificar el cese de la Profecía en Israel es la actitud injuriosa del pueblo contra los profetas, cf. E. Urbach, *¿Cuándo cesó la Profecía?*, en "Liqqute Tarbis" 1 (1979) 59 (en hebreo). Se aducen también otras causas como la ausencia de la *Shekinah* en el segundo templo al ser éste construido por manos extranjeras.

al futuro en las profecías de maldición (Tj Jr 15,17) se predice toda clase de desgracias y estragos (Tj Jr 4,15.19; 19,2); en concreto: el asedio, la destrucción, el pillaje, la cautividad y el destierro (Tj Is 22,1.5; Jr 1,6; 6,11; Ez 23,46), la enfermedad incurable (Tj Os 5,13) y el castigo definitivo de la segunda muerte (Tj Is 22,14), final lógico para el Tj ya que según el targumista todos los malvados fenecen como la hierba (Tj Is 40,6) [10]. También las naciones, por su actitud negativa con respecto a Yahvé y a su pueblo, están sometidas al castigo divino. Para el Tj Egipto (Tj Ez 32,16.18) y Nínive (Tj Nah 1,1) son prototipos de dichas naciones.

En la mente del Profeta bíblico todas las calamidades del pasado y las amenazas futuras tienen un objetivo fundamental: instar al pueblo a la conversión, que en el Tj consiste sobre todo en el retorno al cumplimiento de la Ley (Tj Jr 6,29; Os 2,3), al culto de Yahvé (Tj Os 10,12) o a su Temor (Tj Jr 17,16). De ahí también el deseo del Profeta expresado por la condicional "si se convirtieran" para predecir los beneficios que este cambio de actitud reportaría al pueblo (Tj Is 28,10; 42,19; Os 1,3; Hab 3,1) [11].

A pesar de la actitud a menudo negativa de Israel con respecto a Yahvé, a su Alianza y a su Ley, Dios continúa amando a su pueblo de modo singular. Por ello, los Profetas, fieles transmisores de la voluntad salvífica de Yahvé, predicen consolaciones para Israel (Tj 40,9; Os 2,16). Así como lo habían hecho desde antiguo y cuyas predicciones se cumplían (Tj Is 41,7) por la fuerza del mismo espíritu profético, ahora anuncian las consolaciones venideras a favor de Israel (Tj Is 40,1; Ez 37,21), de modo singular en la era mesiánica, que en el Tj es un acontecimiento cercano e inminente (Tj Is 21,11.12; 40,2; Jr 31,26). Entre los bienes de la era escatológica el Tj resalta la liberación de los cautivos y el retorno de los desterrados (Tj Is 61,1; Ez 37,19).

Así el Profeta en el Tj se constituye en el predictor clarividente de la era escatológica y mesiánica ya que precisamente a él se le revela el secreto de las postrimerías del justo y del malvado (Tj Is 24,16). Este futuro, que en el Tj se percibe como un acontecimiento próximo e inmediato, comporta una gran convulsión en todos los órdenes, convulsión de la que el justo se sentirá protegido (Tj Is 28,16). No cabe duda que para el pueblo de Israel de la época postbíblica, si hay algún anuncio profético consolador, éste ha de cifrarse en la venida del Mesías y la era escatológica. Este es el motivo por el que el Tj se encuentra taraceado de alusio-

[10] Sobre el tema de la segunda muerte en el judaísmo, cf. M. Mc Namara, *o.c.*, pp. 118-125.

[11] B. Chilton, *o.c.*, pp. 37-46, remarca que el arrepentimiento entendido como conversión a la Ley, es uno de los objetivos primordiales del mensaje profético según el Tj de Isaías.

nes claras y explícitas sobre el Mesías. Según el Tj el Mesías es Maestro e intérprete fidedigno de la Ley (Tj Is 9,5; 42,7); su misión consiste en promover la conversión de Israel (Tj Os 3,5), interceder por sus pecados (Tj Is 53,4.7.11) y dar la debida recompensa a justos y malvados (Tj Is 53,9). A él se le atribuye también la misión de liberar al pueblo de la tiranía extranjera (Tj Hab 3,17.18), reunir a los desterrados (Tj Os 14,8), restaurar el reino de Israel (Tj Miq 4,8; 5,11) y reconstruir el templo (Tj Is 53,5; Zac 4,7; 6,12)[12].

Para terminar este apartado queremos mencionar algunas de las funciones que según el Tj desempeña el Profeta. Así se le identifica con el "guardián" (*mišmarti* Tj Hab 2,1), "el centinela" (*ha-meṣappeh* Tj Is 21,6), "el amonestador" (*yokaḥ* Tj Os 4,4); igualmente aparece como intercesor del pueblo (Tj Is 8,17) y conocedor de los designios secretos de Yahvé (Tj Am 3,7).

3. *La figura del falso profeta en el Tj*

El Tj manifiesta una preocupación por distinguir claramente qué actitudes proféticas en la Biblia son verdaderas y cuáles son engañosas, dándonos así una descripción asaz cabal de la figura del falso profeta como contraposición a la del Profeta auténtico, inspirado.

Hay que advertir que la identificación entre falso profeta y profeta idolátrico, tal como lo entiende P. Churgin en su conocida obra *Targum Jonathan to the Prophets* (New Haven 1927) p. 118, no es exacta. Cierto que aparecen falsos profetas que son claramente servidores de los ídolos (Tj Jr 2,8.26; Os 13,2), pero son los menos. Falso profeta en la mente del Tj es ante todo el que carece de inspiración profética divina (Tj Jr 13,13) aunque alardee de poseerla (Tj Jr 23,25); no tiene, por lo tanto, el espíritu santo o profético (Tj Miq 3,7) sino el espíritu de mentira (Tj Jr 4,12; Miq 2,11) por no haber sido enviado por Yahvé (Tj Jr 14,14; 23,21; 27,15; 29,7); de ahí que vaticine según el antojo de su corazón (Tj Jr 23,31; Ez 13,2.3.17). Por esta razón, cuando el verdadero Profeta predice el castigo que Israel se merece por su pecado, el falso profeta vaticina la paz y el bienestar (Tj Jr 4,9-11; 23,17; Ez 13,10.14.15.16), niega las calamidades anunciadas por los Profetas inspirados como el ataque de Babilonia a Jerusalén (Tj Jr 14,15; 37,19), el destierro a

[12] En la época rabínica el tema mesiánico es tratado con menos entusiasmo que en el Tj y como un acontecimiento distante y lejano, cf. J. Ribera, *La exégesis rabínica...*, pp. 80-81. Una síntesis reciente sobre el mesianismo en el Tj la encontramos en B. Chilton, *o.c.*, pp. 86-96 y 112-117.

Babel (Tj Jr 7,15; 27,9), predice engañosamente la eliminación del yugo babilónico (Tj Jr 28,1-2) o la vuelta inmediata de los exiliados (Tj Jr 28,5.10.12.16). Por eso sus vaticinios son vanos e inútiles (Tj Jr 5,13.31; Zac 10,2), su enseñanza es errónea (Tj Jr 14,14; Ez 13,6.9; Zac 13,4), ya que hace necios a sus oyentes (Tj Os 9,7) y los descarría (Tj Os 2,7; Miq 3,5). El falso profeta, astuto cual zorro (Tj Jr 23,26; Ez 13,4) hace sufrir en gran manera al Profeta verdadero (Tj Jr 23,9).

Por todo lo cual la ira de Dios se desfoga contra los falsos profetas (Tj Jr 23,30.32; Ez 13,15), lanzando sobre ellos el golpe de su castigo (Tj Jr 8,1; 13,13; 23,15; Ez 13,9), para que tropiecen y queden confundidos (Tj Os 4,5; Miq 3,7), sufran tribulación (Tj Miq 3,6) y no vivan (Tj Jr 28,17; Zac 13,3). El gran consuelo de la era mesiánica será la aniquilación de los falsos profetas (Tj Ez 13,15; Zac 13,2.4) y de la profecía engañosa de en medio de Israel (Tj Ez 12,24).

Añadamos como apostilla final de este apartado que en algunas ocasiones el Tj, refiriéndose al profeta que no cumple debidamente su misión, utiliza el vocablo *sappar* "escriba" en sentido peyorativo (Tj Is 9,14; 28,7; Jr 6,13; 14,18; 18,18; 23,24; Ez 22,25; Zac 7,3)[13].

4. *La imagen del Profeta según el Targum Palestinense* (Tp)

El Tp, basándose en un texto targúmico de Isaías (Is 40,8), afirma rotundamente que la palabra profética de Yahvé perdura para siempre (Neo Nm 23,19), y sólo Israel, a diferencia de las demás naciones, tiene Profetas verdaderos (Psj Dt 18,14).

Siguiendo la tradición judaica que se funda en Dt 34,10, según el Tp Moisés representa la imagen ideal y perfecta del Profeta y, por eso, muy a menudo el Tp añade al nombre de Moisés el calificativo de "el Profeta" o "el Profeta de Yahvé" (cf., por ejemplo, Psj Ex 6,27; Neo, frag V Nm 11,26; frg P Nm 16,1; Psj Dt 31,14; frg P. Dt 33,21, etc.). De lo cual se deduce fácilmente que para el Tp hay una íntima relación entre Legislador y Profeta, entre la Ley y la Profecía, entendida ésta como enseñanza e interpretación auto-

[13] El hecho de que no siempre la palabra "escriba" tenga en el Tj un sentido peyorativo (cf., por ejemplo, Tj Is 29,10-11) prueba una vez más la evolución histórica del Tj, el cual a partir de un núcleo central antiguo va acumulando tradiciones y corrientes ideológicas posteriores; cf. B. Chilton, *o.c.*, pp. 97-102. En el Tp el vocablo "escriba" tiene siempre una connotación positiva; cf. M. Pérez, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense* (Valencia 1981) 126.

rizada de la Torá. Esta simbiosis entre Legislador y Profeta aparece plasmada en la afirmación del Tp: "Moisés, el profeta y el escriba de Israel" (Neo Psj Gn 27,29; frag V Nm 11,26; 24,9; frg P, V Dt 33,21) [14].

Es lógico, pues, que Moisés posea como nadie el espíritu santo o espíritu de profecía que él comunica a los demás (frg P Ex 2,12; Psj Nm 11,17.25; Neo M, frag P Nm 11,26) y que puede retirar (Psj Ex 33,16; Psj Neo Nm 11,28). Porque Moisés tiene con Yahvé una comunicación más íntima y personal que los demás Profetas (Neo Nm 12,6.7) su palabra es de manera singular palabra profética de Yahvé en la que siempre se puede confiar (Neo Psj Ex 14,31; Neo frg P, V Ex 19,9) [15].

Ciertamente la misión profética más característica de Moisés es, según el Tp, la enseñanza de la Ley (Psj Nm 26,11; Neo frg P, V Dt 30,12; y Tj Miq 4,4), explicándola, adoptándola (Psj frag V Lv 22,27; frg P, V, Dt 32,3) y decidiendo en las causas que de ella derivan (Psj Gn 14,7; Psj frg P. Lv 24,12; Psj Nm 2,10; 9,8; 15,34; 27,5). Como Profeta, Moisés exhorta al cumplimiento de la Ley anunciando las bendiciones que ello reporta y, a la vez, las calamidades que su inobservancia origina (Psj Dt 6,5; 11,26; 28,12.15; Neo Dt 32,3; Neo, Psj frg. P, V Dt 32,14). También, al estilo profético, reprende al pueblo por no cumplir la Ley (Psj Lv 26,29; Dt 28,15; 29,9) y no escuchar a los verdaderos Profetas (Psj Dt 18,14). El Tp cita junto con Moisés a Isaías como testimonios contra Israel (Neo Psj frag V Dt 32,1). Por otra parte, para el Tp Moisés es sin duda el vaticinador sobre el futuro de las tribus de Israel (Neo frag V Da 33,7; Neo Dt 33,8.12; Neo frag V Dt 33,18.20.22; Neo Dt 33,23.24). También cabe anotar que el Tp denomina a Moisés Profeta cuando lo presenta como vencedor de los enemigos de Israel (Neo Nm 34,15) [16].

Según el Tp, el espíritu santo profético se infunde en aquellos que de forma permanente o esporádica ejercen la misión profética. Ya Abraham es considerado en el Tp implícitamente inspirado por cuanto transmite la palabra profética, *pitgam de-nabu'* (Neo frg V Onq Gn 15,1; Neo Gn 15,4; frg V Neo M Gn 18,1), mientras el Tj le llama de manera explícita "Profeta" (Tj Miq 4,4) y le reconoce el don de predecir el futuro (Tj Is 43,12). A Jacob se le

14 Sobre la figura profética de Moisés en el Tp, cf. M. Pérez, *o.c.*, pp. 183-186.

15 Para el Tp los textos escritos de la Ley y los Profetas sustituyen a las tradiciones orales de los antepasados para informar y orientar al pueblo en su religión, por eso dice el PsJ Dt 32,7: "...leed los libros de la Ley y os informarán, los libros de los Profetas y os lo dirán".

16 Cf. nota 8. Según el Tp la Torá se explica por los Profetas especialmente aquellos textos que son susceptibles de interpretación escatológica y mesiánica como, por ejemplo, Neo Gn 49,11-12 interpretado por el targum de Is 63,1-6; cf. M. Pérez, *o.c.*, pp. 136-141.

atribuye de forma expresa el espíritu profético por el que, según el Tp, prevé el futuro y conoce los hechos presentes ocultos a los demás (Psj Gn 30,25; 31,21; 35,22; Psj frg P Gn 37,33; Psj Gn 41,38; frg P Gn 42,1; Psj Gn 43,14; 45,27; 46,2). También José posee el espíritu profético para interpretar los sueños (Psj Gn 41,38), e incluso sus hermanos prevén proféticamente (Psj Gn 37,17).

Aparte de los patriarcas, el Tp atribuye a otros personajes bíblicos el don de profecía. Así un Profeta llamado Hur se aparece delante de Aarón (Neo Ex 32,5); Besalel recibe el espíritu santo, que le otorga el don de la sabiduría (Neo Psj Ex 31,2.3; Psj 37,8); igualmente Eldad y Medad, quienes predicen el futuro inmediato y escatológico (Neo Psj frg P, V Nm 11,26; Psj Nm 11,29) [17]. Josué hereda el espíritu profético de Moisés (frg P Nm 11,26; Neo Psj Nm 27,18); también los ancianos, colaboradores de Moisés, participan constantemente de su espíritu (Neo Psj Nm 11,25), incluso el mismo pueblo recibe el espíritu profético (Psj Ex 33,16), que es precisamente uno de los anhelos de Moisés (Neo Psj Nm 11,29), tal como se promete a los descendientes de Jacob (Psj Gn 35,11). En la era mesiánica surgirá precisamente un Profeta que poseerá como Moisés el espíritu santo profético (Psj Dt 18,18) y cuyo mensaje habrá que obedecer (Psj Dt 18,19) [18].

El Tp recoge no pocos elementos haggádicos en torno a la personalidad un tanto paradójica de Balaam. Ante todo, el Tp reconoce que Balaam posee el espíritu profético (Neo Psj Nm 24,2) y que sus oráculos son de modo especial "proféticos", a causa de su índole escatológica y mesiánica (Neo Psj frag P Nm 23,7; Neo frg V Nm 23,23; Neo Psj frg P, V Nm 24,3; Neo Psj Nm 24,15.20.21.23). Tanto el conocimiento de su propia muerte como el de la era mesiánica pertenecen al gran secreto oculto a la mayoría de los profetas y sólo a él revelado (Neo Psj frg P, V Nm 34,3.4; Neo Psj frag V Nm 24,15.16) [19].

[17] Sobre la tradición midráshica del profeta Hur cf. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque* II, *Exode-Lévitique* (París 1979) 251, nota 6. Es característico de la corriente apocalíptica entender el profetismo como la revelación de secretos presentes y futuros ocultos a la mayoría del pueblo tal como parece entenderlo también el Tp. En cambio el Tj intenta hacer comprensibles al pueblo los vaticinios proféticos aclarando todo cuanto haya de simbólico y metafórico en estas profecías.

[18] El Psj dice textualmente: "Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta que tendrá como tú *el espíritu de santidad* y yo pondré en su boca las palabras *de mi profecía,* y les dirá todo lo que yo le prescribiré". Hay una tradición haggádica antigua acerca del retorno de Moisés al final de los tiempos como Profeta precursor del Mesías, cf. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963) 298-303, y M. Pérez, *o.c.*, pp. 185s.

[19] G. Vermes en su obra *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1973) 127-177 nos ofrece una amplia visión sobre las tradiciones

A Sara se le denomina "profetisa" (Psj Gn 21,12). También María, hermana de Moisés, recibe a menudo en el Tp este calificativo (frg P Ex 15,20; Neo Psj frg P, V Nm 12,16; frag P Nm 20,2; Neo frag V Nm 21,1; Psj Nm 33,17) y, según el Tj, su misión consiste en instruir a las mujeres (Tj Miq 4,4)[20].

El Tp de manera muy concisa, pero suficientemente clara, nos traza los rasgos del falso profeta en contraposición al verdadero. Falso profeta es aquel que sirve a los ídolos e induce al pueblo a la idolatría (Neo Psj Dt 33,2.4.6). Pero, en realidad, hay dos clases de falsos profetas: el idolátrico y el que finge una inspiración que no ha recibido (Psj Dt 18,20.32).

5. *El concepto de Profeta en la época posbíblica*

Nos referimos en términos generales al período que abarca los dos últimos siglos anteriores a la era cristiana y el primer siglo siguiente. Es un tiempo de gran efervescencia religiosa en el que paulatinamente se van consolidando las coordenadas básicas del rabinismo propiamente dicho. La falta de uniformidad respecto a las ideas religiosas de la época impide poder dar una visión armónica sobre el concepto de Profecía. Por eso nos limitaremos a señalar las opiniones más significativas al respecto[21].

Según los textos rabínicos el Profetismo normativo de la Biblia concluye en la época griega con los Profetas Ageo, Zacarías y Malaquías, quienes a veces son considerados como puros depositarios del mensaje profético de Jeremías, que pertenece a la época final del primer templo. Sin embargo, a pesar de algunas corrientes contrarias, la mayoría de los grupos religiosos sostiene que el espíritu profético continúa presente en Israel y los mismos escribas y sabios (*ḥakamim*) se consideran los herederos genuinos de los Profetas bíblicos[22].

judías acerca de Balaam. También M. Pérez, *o.c.*, 213-281 hace un estudio exhaustivo del texto del Tp.

20 El Tp evoca el carisma profético de David (frg P Nm 12,1), de Jonás (Neo Dt 30,14); cf. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque* IV, *Nombres* (París 1980) 249, nota 8) y de Isaías (frg V, Neo, Psj Dt 32,1).

21 Un ejemplo de interpretaciones de signo contradictorio nos lo dan las tradiciones haggádicas sobre Balaam, quien mientras para unos es un Profeta verdadero, para otros es un pseudoprofeta; cf. M. Pérez, *o.c.*, p. 270.

22 Los escribas parecen ser los precedesores de los *ḥakamim* o sabios y no forman una categoría especial; cf. E. Urbach, *Sages*, en "Encyclopaedia Judaica" 14 (Jerusalén 1972) cols. 637s, y Y. Gilat, *Soferim*, en Enc Jud 15 (Jerusalén 1972) cols. 79-81; E. Urbach, *The sages: their concepts and beliefs* (Jerusalén 1969) 506-507 (en hebreo). Hay también

Aunque se diga que el *bat qol* ha sustituido al *ruaḥ qodeš*, (TB Yoma 9b) de hecho en este tiempo, que coincide con el pleno desarrollo del movimiento esenio de Qumrán, del grupo de los celotes y de la actuación de Juan el Bautista y de Jesús de Nazaret, proliferan una serie de personajes que son reconocidos por varios sectores judíos como hombres de Dios, portadores del espíritu profético. Uno de los mejores testimonios contemporáneos es el escritor Flavio Josefo, quien nos menciona con detalles varios profetas de su tiempo. Si bien éstos se caracterizan por la facultad que poseen de predecir el futuro más o menos inmediato, con todo, suelen ejercer también la función de maestros e intérpretes de la Ley y algunos poseen, además, ciertos poderes taumatúrgicos. Varios de estos inspirados pertenecen al movimiento esenio como los profetas Judas, Menahén y Simón, citados por Flavio Josefo. Otros, sin embargo, no forman parte de ningún movimiento determinado como Ḥoni, Ḥanina ben Dosa, Yéšua' ben Ḥananiah, Juan el Bautista, Jesús de Nazaret, etc.[23].

Por una parte, los escribas se sienten poseídos por el espíritu profético para interpretar con fidelidad la Torá y así orientar al pueblo fiel en su búsqueda de la voluntad de Dios. Por otra, los autores de los escritos apocalípticos, tan abundantes en aquel entonces, se sienten también inspirados para interpretar a los Profetas bíblicos y así animar y consolar a un pueblo afligido por tantos reveses sociales y políticos. Los sabios dan las orientaciones necesarias para una conducta moral y religiosa conforme a la Ley y los apocalípticos, con sus vaticinios, mantienen la esperanza en la próxima llegada del Reino de Dios[24].

una relación entre *meḥoqeq, sofer* y *ḥakam*, cf. M. Pérez, *o.c.*, 123-127. Cf. también M. McNamara, *Palestinian Judaism* (Dublin 1983) 162-173. Según la tradición rabínica "desde el día en que fue destruido el templo fue arrebatada la Profecía de los profetas y entregada a los sabios", cf. E. Urbach, *ar. cit*, pp. 60, 64.

[23] Sobre los profetas de la comunidad de los esenios cf. G. Vermes, *Los manuscritos del mar Muerto* (Barcelona 1981) 159; acerca de los profetas o *ḥasidim* Honi y Ḥaninah ben Dosa cf. id., *Jesús el judío* (Barcelona 1977) 74-85 y E. Urbach, *art. cit.*, pp. 60-63, donde habla también de la predicación de Yeṣua' ben Hananiah. Sobre el profetismo de Jesús de Nazaret y Juan el Bautista cf. J. Ribera, *¿Fue Jesús de Nazaret considerado Profeta por sus coetáneos?*: "El Olivo" 18 (1983) 156-161. Cf. también *Prophétisme* en DBS vol. 8, cols. 1224-1233.

[24] D. S. Russell en *The method and message of Jewish Apocalyptic* (Londres 1980) 73ss prueba la estrecha relación existente entre la Profecía y la Apocalipsis; cf. también M. McNamara, *Palestinian Judaism...*, pp. 65-120. E. Urbach, en el *art. cit.*, p. 63 se esfuerza en demostrar que los escritos apocalípticos no son proféticos, pero parece que el enfoque que da a la cuestión no es acertado. Los escritores apocalípticos judíos y el círculo de sus seguidores y lectores creen que sus obras son interpretaciones fidedignas de los Profetas bíblicos al igual

De ahí que la cuestión fundamental en esta época estribe no tanto en negar la presencia del espíritu santo profético, que está íntimamente ligado con el templo y la Shekiná, como en discernir quienes realmente por su doctrina y su conducta demuestran poseer o carecer de este espíritu. Por ello cada movimiento religioso judío, ya sea ortodoxo o sectario, acusa de falso profeta a todo aquel que se opone a su propia doctrina, ya que cada grupo pretende poseer la auténtica interpretación de la Ley y de los Profetas[25].

6. *Conclusiones*

Ahora bien, un somero cotejo entre los datos recogidos de los targumim sobre la imagen del Profeta y las ideas que respecto al Profetismo predominan en los diversos movimientos judíos del período posbíblico, nos lleva a las siguientes conclusiones:

El Tj y el Tp resaltan la calidad de la Palabra de los Profetas bíblicos en cuanto que los que la anunciaban eran inspirados por el espíritu santo profético. En la época posbíblica, siguiendo este mismo criterio tal como lo hemos constatado, se juzga sobre la autenticidad de los que se proclaman Profetas según demuestren poseer o no dicho espíritu.

La estrecha relación entre el Profetismo y la Ley tal como aparece en los targumim encuentra una confirmación clara en la convicción que tienen los escribas y sabios de que ellos son los seguidores de los Profetas en su cometido de maestros e intérpretes de la Ley. Igualmente, como ya hemos indicado, la mayoría de los personajes de esta época reconocidos como profetas, desempeñan la misión de maestros y promotores de la Ley, invitando a la conversión y amenazando con desgracias a los que no la observan. Es cierto, sin embargo, que estos profetas no se consideran del mismo rango que los Profetas bíblicos, y su ideal es imitarlos a interpretar genuinamente su doctrina.

que los escribas sostenían que ellos poseían el espíritu profético para interpretar auténticamente la Torá.

25 B. Chilton en *o.c.*, p. 52 niega que el espíritu santo en el Tj Isaías esté de modo especial asociado al santuario y a la *Shekiná* sino más bien al arrepentimiento y conversión. Sin embargo, da la impresión que el autor confunde el theologoumenon específico del espíritu santo profético con otras mociones divinas que impulsan al pueblo a la conversión. De cuanto hemos dicho en este artículo parece clara la íntima relación que hay entre el espíritu santo y el lugar sagrado de donde dimana su acción que es el templo con la presencia divina de la *Shekiná*. Sobre los falsos profetas en este período, cf. J. Ribera, *¿Fue Jesús de Nazaret...?* pp. 150ss. Flavio Josefo habla explícitamente de los falsos profetas de su tiempo; cf. E. Urbach, *art. cit.*, p. 61.

Por lo que respecta a los vaticinios escatológicos y mesiánicos hay sin duda unas coincidencias entre los targumim y los escritos apocalípticos. Ambos tratan el tema como algo inminente aportando una serie de detalles sobre el mismo, pero con la diferencia de que los targumim intentan clarificar los vaticinios proféticos a fin de hacerlos comprensibles al pueblo, mientras que los escritos apocalípticos conservan una atmósfera de misterio y secreto como algo inteligible sólo para los iniciados en el tema.

Por tanto, de los targumim y demás escritos de la época posbíblica se deduce que la figura del Profeta no desaparece con la "canonización" de los Profetas bíblicos, aunque tome una expresión distinta. Según esta opinión el espíritu profético perdura en Israel hasta la destrucción del segundo templo y, más en concreto, hasta la derrota del caudillo judío Simón Bar Kokeba en el año 135 de nuestra era.

Como apostilla final quisiéramos anotar algunos matices que a nuestro entender distinguen la imagen del Profeta tal como la presenta el Tj de la que nos ofrece el Tp. En el Tj la Torá aparece como una obra viva susceptible de cambios y añadiduras realizadas por el magisterio profético, mientras para el Tp la Torá es una obra perfectamente acabada por Moisés a la que ningún Profeta puede cambiar ni añadir ya nada. Asimismo el Tj por su propia índole trata con frecuencia y detalladamente de la era escatológica y mesiánica; en cambio el Tp alude a ella de forma esporádica y con alusiones más o menos claras. Por otra parte, mientras el Tj amonesta frecuentemente sobre el peligro de los falsos profetas, el Tp muestra poca precaución al respecto. Tal vez ciertas alusiones peyorativas sobre los escribas que encontramos en el Tj, pero no en el Tp, podrían ser un reflejo de las tensiones religiosas existentes en el período posbíblico y que luego desaparecieron. Estas diferencias entre ambos targumim podrían sugerirnos que la doctrina sobre el Profetismo contenida en el núcleo central del Tj pertenecería al período posbíblico, mientras la imagen del Profeta reflejada en el Tp encuadraría mejor en la época rabínica siguiente.

JOSEP RIBERA

SIGLAS EMPLEADAS EN ESTE ARTICULO

frg P	Targum fragmentario al Pentateuco, ms. de París.
frg V	Targum fragmentario al Pentateuco, ms. de la Vaticana.
Neo	Neophyti I.
Tj	Targum Jonatán a los Profetas.
Tp	Targum Palestinense al Pentateuco.

[illegible] hay una cierta concordancia entre los targumim y los escritos apocalípticos. Ambos tratan el tema como algo limitado, precisando una serie de detalles sobre el mismo, pero con la diferencia de que los targumim intentan clarificar los vaticinios proféticos a fin de hacerlos comprensibles al pueblo, mientras que los escritos apocalípticos conservan una atmósfera de misterio y secreto como algo inteligible sólo para los iniciados en el tema.

Por tanto, de los targumim y demás escritos de la época rabínica se deduce que la figura del Profeta no desaparece con la "culminación" de los Profetas bíblicos, aunque tome una expresión distinta. Según esta opinión el espíritu profético perdura en Israel hasta la destrucción del segundo templo y, más en concreto, hasta la derrota del caudillo judío Simón Bar Kokeba en el año 135 de nuestra era.

Como apéndice final queremos anotar algunos matices que a nuestro entender distinguen la imagen del Profeta tal como se presenta en TJ de la que nos ofrece el Tp. En el TJ la Torá aparece como una obra viva interpretada en escuelas y academias, reflejando por el magisterio profético, mientras para el Tp la Torá es una obra prácticamente acabada por Moisés a la que ningún Profeta puede cambiar en nada, ya hecha. Asimismo el TJ por su propia índole trata con frecuencia y detalladamente de la era escatológica y mesiánica, en cambio el Tp hace a ella de forma esporádica y con alusiones muy concretas breves. Por otra parte, mientras el TJ advierte frecuentemente sobre el peligro de los falsos profetas, el Tp muestra poca preocupación al respecto. Tal vez ciertas alusiones peyorativas sobre los escribas que encontramos en el TJ, pero no en el Tp, podrían ser un reflejo de las tensiones religiosas vividas en el período posbíblico y que luego desaparecieron. Estas matizaciones entre ambos targumim podrían sugerirnos que el concepto sobre el Profetismo obtenidas en el marco general del TJ pertenecen al período posbíblico, mientras la imagen del Profeta reflejada en el Tp encuadraría mejor en la época talmúdica siguiente.

JOSEP RIBERA

SIGLAS EMPLEADAS EN ESTE ARTÍCULO

TgP. Targum fragmentario al Pentateuco ms. de París.
TgV. Targum fragmentario al Pentateuco ms. de la Vaticana.
TgNeofiti I
TJ. Targum Jonatán a los Profetas.
TO. Targum Onqelos al Pentateuco.

LA MUERTE DE MOISES SEGUN EL TARGUM DT 34,5

El Targum Palestinense, especialmente Pseudojonatán, ofrece una amplia descripción de la muerte y sepultura de Moisés, parafraseando el texto de Dt 34,5-7. Rinde así un homenaje a tan gran personaje, superior a los profetas, gran maestro de Israel, pedagogo, pastor y jefe fiel (cf. PsJon, N Gn 27,29; 40,12; Nm 3,3; 11,12). El presente trabajo pretende analizar los datos del targum Dt 34,5, estudiando su origen y su relación con otras tradiciones judías[1].

I. TEXTO Y CONTENIDO

PsJon El día 7 del mes de Adar había nacido Moisés, maestro de Israel, y el día 7 del mes de Adar fue reunido de en medio del mundo. Una voz celeste bajó de los cielos y dijo así: Venid todos los que habéis entrado en el mundo y ved los dolores de Moisés, maestro de Israel, que ha trabajado duramente y no ha disfrutado. Pero ha sido exaltado con cuatro coronas buenas: la corona de la Ley es suya, porque la capturó en los altos cielos, cuando se le apareció la Gloria de la Šekina de Yahweh, con dos mil miríadas de ángeles y con cuarenta y dos mil carros de fuego. La corona del sacerdocio fue suya en los siete días de la investidura. La corona del reino se la dieron en posesión desde los cielos, no desenvainó espada ni ensilló caballo ni puso en movimiento campamentos. La corona del buen nombre la adquirió con obras buenas y con su humildad.

[1] Empleamos las siguientes siglas: AP^{1,2}... = amoraim palestino de la 1.ª, 2.ª... generación; ARN = Aboth de-Rabbí Nathan; CantR = Cantar de los Cantares Rabba; ExR = Exodo Rabba; Fr 264/440 = targum fragmentario manuscrito n.º 264 ó 440; GnR = Génesis Rabba; LvR = Levítico Rabba; M. = midrás o misná; Mekh = Mekhilta; LAB = Liber Antiquitatum Biblicarum; N = Neophyti; Ngl = glosas de Neophyti; NmR = Números Rabba; O = Onquelos; PRE = Pirqe Rabbi Eliezer; PsJon = Pseudojonatán; SDt = Sifre Deuteronomio; tg = targum; T^{1,2}... = tannaíta de la primera, segunda... generación...; TC = targum de la geniza del Cairo; TH = texto hebreo; TM = texto masorético; TP = targum palestinense.

TM	Y	murió	allí Moisés,	siervo	de Yahvé,	en la tierra
O	Y	murió	allí Moisés,	siervo	de Yahvé,	en la tierra
Fr 440	Y	murió	allí Moisés,	siervo	de Yahvé,	en la tierra
Fr 264	Y	murió	allí Moisés,	siervo	de Yahvé,	en la tierra
TC	Y	fue reunido	allí Moisés,	profeta	de Yahvé,	en la tierra
N	Y	murió	allí Moisés,	siervo	de Yahvé,	en la tierra
PsJon	Así pues,	fue reunido	allí Moisés,	siervo	de Yahvé,	en la tierra

TM	de Moab,	según la boca			de Yahvé.
O	de Moab,	según la		Palabra	de Yahvé.
Fr 440	de Moab,	según la orden	de la	Palabra	de Yahvé.
Fr 264	de Moab,	según la orden	de la	Palabra	de Yahvé.
TC	de Moab,	según la orden	de la	Palabra	de Yahvé.
N	de Moab,	según la orden	de la	Palabra	de Yahvé.
PsJon	de Moab,	con un beso	de la	Palabra	de Yahvé.

Como puede apreciarse, PsJon es el targum que ofrece el texto más largo, especialmente con la introducción que precede la paráfrasis del texto, en la que fecha la muerte de Moisés y presenta el Midrás de las Coronas. Con relación a la traducción parafraseada, se pueden distinguir tres tipos de texto, (1) Onquelos, que sigue de cerca el TM, según su costumbre, excepto en un caso (boca = palabra) en que sigue a los demás targumes; (2) el grupo Fr 440 y 264, TC, N, que traducen boca = orden de la palabra, y (3) Pseudojonatán, que además de la introducción propia, traduce boca = beso de la palabra.

II. ANALISIS DE LAS TRADICIONES

1. *Moisés murió el 7 de Adar, el mismo día que había nacido*

Este dato de PsJon, atestiguado también en Dt 32,48, es una tradición antigua[2], que ha nacido del cómputo de los datos cronológicos que ofrece el mismo texto bíblico, según los cuales entre la muerte de Moisés y el paso del Jordán, que tuvo lugar el 10 de Nisán, transcurrieron 33 días (cf. Dt 34,5.8; Jos 1,2.11). Aplicando después el principio de que los justos mueren el día de su cumpleaños, se concluye que Moisés nació también el 7 de Adar. Esta deducción es también antigua[3], aunque posterior a la anterior, ya que depende de ella.

2 Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, VI 464, n. 108; Antonio Rodríguez Carmona, *Los anuncios de la muerte de Moisés en el Targum Palestinense*, en V. Collado/E. Zurro (eds.), *El Misterio de la Palabra* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 273s.

3 Cf. L. Ginzberg, *o.c.*, V 397, n. 44.

2. *Midrás de las Coronas*

Se trata de un relato en el que confluyen varias tradiciones, la de los títulos de Moisés, la de la colección de coronas y otras.

a. Títulos de Moisés. Aunque el Pentateuco describe a Moisés como legislador, intercesor, gobernante y oficiante en la consagración del Tabernáculo y de los sacerdotes, sólo le da los títulos de Siervo de Dios (Nm 12,7; Dt 34,5) y Profeta (Dt 18,18; 34,10), de los que el primero es el más antiguo. Esta situación continúa en el resto del AT, en que domina el título de Siervo y sólo aparece el de Elegido en el Sal 106,23 (cf. Siervo: Sal 105,26; Is 63,11; Mal 3,22; Bar 2,28; Dn 9,11; Sab 10,16. Profeta: Os 12,13; Sal 11,1). Eclo 45,1-5 presenta una serie de cualidades y tareas de Moisés, cuando hace su elogio, pero no le atribuye formalmente título alguno (manso, fiel, taumaturgo, elegido, hombre de bien, amado por Dios y los hombres). En el NT Moisés es fundamentalmente el Legislador (Jn 1,17; Mt 23,23; Hch 7,38), pero junto a esto se le presenta también como Profeta (Hch 7,37), Jefe y Juez (Hch 7,27.35), Jefe y Redentor (Hch 7,35) [4], hermoso a los ojos de Dios (Hch 7,20; Heb 11,23) y hombre de fe (Heb 11,24). Filón es el primero que reúne cuatro títulos de Moisés, atribuyéndole varias veces los títulos y tareas de Rey, Legislador, Sumo Sacerdote y Profeta: "Porque Moisés, por gracia de la providencia divina, ha sido a la vez Rey, Legislador, Sumo Sacerdote y Profeta y en cada una de estas funciones ha conseguido el primer lugar" (De Vita Mosis II, 3 cf. además II, 187; II 292; De praemiis et paenis 54) [5].

Todo el De Vita Mosis precisamente está dedicado a explicar estos títulos, según la conclusión de la obra: "Tal fue la vida, y tal fue la muerte de Moisés, Rey, Legislador, Sumo Sacerdote y Profeta, según testimonian las Santas Escrituras" (II, 292) [6]. Como puede observarse, la enumeración de Filón es parecida a la de Pseudojonatán, de la que sólo se diferencia en el último título, y muestra que ya en el s. I d.C. existían colecciones de títulos mosaicos semejantes a la targúmica.

b. El tema de las coronas. El AT habla con frecuencia de la corona real y conoce el uso metafórico como expresión de alegría (cf. corona de los esposos) y de premio. Partiendo de este último sentido, las literaturas intertestamentarias, neotestamentaria y rabínica hablan de corona en sentido escatológico, designando el premio después de la muerte: corona (Sab 4,2; Ap 3,11), corona de gloria

[4] Estos títulos que emplea Hechos de los Apóstoles están muy influenciados por la cristología de Lucas.
[5] Ed. Arnáldez/Mondesert/Pouilloux/Savinel, *De Vita Mosis* (Paris 1967) p. 193.
[6] *O.c.* 321.

(2 Bar 15,18; T. Benj 4,1; 1 Pe 5,4; Heb 2,7.9), corona de vida (Sant 1,12; Ap 2,10), corona de justicia (2 Tim 4,8), corona incorruptible (1 Cor 9,25). Más tarde el rabinismo afirmará que cada justo poseerá una corona en el Mundo Futuro (Ber 17a; Tanh pqwdy 127b; Šab 104b).

Flavio Josefo ofrece una colección de poderes (político, sacerdotal, profético), refiriéndose al asmoneo Hircano I, pero sin hablar de coronas (AJ XIII, 10, 299; BJ I, 2,68). Es en el período tannaíta, cuando aparece el tema de la colección de coronas, con dos formas, una de tres y otra de cuatro coronas.

La colección de tres coronas está atestiguada en SNm 18,40; Yoma 72b y M. Qoh VII, 2 cf. ExR XXXIV,2:

"Hay tres coronas, la de la Torá, la del sacerdocio y la de la realeza. La del sacerdocio la consiguió Aarón, la de la realeza David y la de la Torá está depositada para los que vienen al mundo" (e.d., es asequible a todos)[7].

"R. Yoḥanan (bar Nappaḥa, AP2) decía: Hay tres coronas: la del altar, la del arca y la de la mesa. La del altar la ganó Aarón y la recibió. La de la mesa la ganó David y la recibió. La del arca está todavía depositada y quien desee tomarla, puede venir y tomarla"[8].

"R. Simeón b. Yoḥai enseña: Hay tres coronas, la corona de la Torá, la corona del sacerdocio y la corona de la realeza. Aarón mereció la corona del sacerdocio y la recibió, David mereció la corona de la realeza y la recibió. En cuanto a la corona de la Torá, queda sin dueño por generaciones (e.d., puede recibirla todo el que la merezca). Si uno consigue (la corona de) la Torá, es como si hubiera alcanzado las tres. Si uno no ha conseguido (la corona de) la Torá, es como si no hubiese alcanzado ninguna de ellas"[9].

"R. Simeon b. Yoḥai decía: Hay tres coronas, la corona del reino, la corona del sacerdocio y la corona de la Torá. La corona del reino es la mesa de la que se dice: Pondrás alrededor una moldura de oro fino (Ex 25,24). La corona del sacerdocio es el altar, del que también está escrito: Pondrás alrededor una moldura de oro fino (Ex 30,3) y la corona de la Torá se refiere al arca, de la que está escrito: Y pondrás alrededor de ella una moldura de oro (Ex 25,11)"[10].

Como puede apreciarse, el texto primitivo es el de Sifre Números y tiene como *Sitz im Leben* la observancia de la Ley, centro de

7 SNm 18,40, cf. ed. Kuhn, 408s.
8 Yoma 72b, cf. ed. Soncino IV, 346.
9 M. Qoh VII, 2, cf. ed. Soncino VIII, 168.
10 ExR XXXIV, 2, cf. ed. Soncino III, 427. Cf. además Tanh B wyqhl 125a.

interés especialmente desarrollado posteriormente en Midras Qohelet. El texto de Yoma ha sustituido la terna sacerdocio-realeza-Torá por altar-arca-mesa, cambio que se explica en ExR 34,2, texto este último que ya no tiene la Torá como *Sitz im Leben,* pues sólo pretende justificar bíblicamente las coronas.

La colección de cuatro coronas aparece en M. Aboth IV, 13; ARN 41; NmR IV, 13.

"R. Simeon: Hay tres coronas, la corona de la Torá, la corona del sacerdocio y la corona de la realeza, pero la corona del buen nombre las sobrepasa"[11].

"R. Simeon dice: Hay tres coronas, la corona de la Torá, la corona del sacerdocio y la corona de la realeza, pero la corona del buen nombre es superior a todas ellas"[12].

"R. Simeon dice: Hay tres coronas, la corona de la Torá, la corona del sacerdocio y la corona de la realeza, pero la corona del buen nombre es superior a todas ellas. La corona del sacerdocio, ¿qué decir de ella? Aunque uno ofreciera toda la plata y el oro del mundo, no podría conseguir la corona del sacerdocio, pues está escrito: Habrá para él y para su descendencia después de él una alianza de sacerdocio perpetuo (Nm 25,13). La corona de la realeza (¿qué decir de ella?) Aunque uno ofreciera toda la plata y el oro del mundo, no podría conseguir la corona de la realeza, pues está escrito: Y mi siervo David será su príncipe para siempre (Ez 37,25). No es así sin embargo para la corona de la Torá: cualquiera que desee afanarse con la Torá, puede venir y hacerlo, como está escrito: Oh, todos los sedientos, id por agua (Is 55,1)"[13].

En esta tradición el *Sitz im Lebem* es similar al anterior: lo importante no es la realeza, el sacerdocio o el hecho de haber recibido la Torá en el Sinaí, sino el vivir la Torá y el buen nombre que de ello se deriva cf. Prov 22,1; Ecl 7,1. Posiblemente esta tradición, que claramente está relacionada con la anterior, sea posterior y dependa de ella, pues la desarrolla al añadir un elemento y explicitar con ello su mensaje. En cuanto al autor de la tradición original debe ser Simeon bar Yoḥai (T[3]), ya que ambas formas se le atribuyen (Aboth IV, 13; M. Qoh VII, 2; ExR XXXIV, 2). Yoḥanan bar Nappaḥa (AP[2]) no es más que un transmisor posterior.

c. Es curioso que en la colección de tres coronas se atribuye expresamente la del Sacerdocio a Aarón y la de la realeza a David,

[11] M. Aboth IV, 13, cf. ed. Ph. Blackman IV, 521. Otra lectura dice: "(la corona del buen nombre) debe acompañarlas" (*ᶜal,* en lugar de *ᶜole ᶜal,* sobrepasar).

[12] NmR IV, 13, cf. ed. Soncino V, 112.

[13] ARN 41, cf. ed. J. Goldin, 169.

pero no se cite a Moisés con relación a la de la Torá. Es lo que hace *Pseudojonatán,* adaptando ambas formas a Moisés, combinándolas con la tradición de los títulos mosaicos y otras y presentando todo el conjunto como una *Bath Qol,* que justifica el fracaso humano del que "ha trabajado duramente y no ha disfrutado". En el momento de la muerte la voz divina ofrece un juicio positivo sobre su existencia y sugiere un futuro de gloria.

d. La Bath Qol. Como es sabido [14], en la mentalidad judía la *Bath Qol, eco* o voz indirecta, tiene como finalidad ofrecer la interpretación divina autorizada de una visión o de un hecho. Puede aparecer unida a una visión (cf. N, Fr 110 Gn 22,10; Mc 1,8s) o a un hecho natural (N Gn 27,33; N, Fr Gn 38,25; Ngl, PsJon Nm 21,6; Jn 12,28) o a un hecho extraordinario (PsJon Dt 28,15: conmoción cósmica) [15]. El contenido de la interpretación es variado: consolar, advertir, castigar, decidir, confirmar una decisión. Varias veces, como en nuestro texto, aparece en la muerte de un personaje, ofreciendo un juicio sobre su futuro o sobre la vida del difunto cf. Ber 61b: en la muerte de R. Aqiba se le felicita porque ha muerto diciendo la palabra *Unico* y porque está destinado a la vida del Mundo Futuro. Git 57b: en la muerte de la madre de los siete hijos mártires (cf. 2 Mc 7) se afirma que ya tiene el gozo. Taanit 29a: en la muerte de un romano que ayudó a Rabban Gamaliel se le asegura que está destinado a la vida del Mundo Futuro [16].

e. Motivo "trabajar-no disfrutar". El problema de la retribución *en este mundo,* además de en el Mundo Futuro, preocupó mucho en todas las épocas del judaísmo. A pesar del premio/castigo en el Mundo Futuro, atestiguado en los últimos libros del Antiguo Testamento (cf. Sab, Dn, 2 Mac), sigue siendo un escándalo el que en este mundo "a los justos les sucede como a los pecadores y a los pecadores como a los justos" (PsJon Ex 33,13), como consta en las fuentes antiguas [17]. Con relación a la prosperidad actual de los impíos, el TP atestigua la explicación tannaíta, atribuida a R. Aqiba en SDt 32,4: Dios justo premia ahora los mandamientos leves que han cumplido, pero los castigará después de la muerte por sus pecados cf. N, Fr, PsJon Gn 15,1; Fr, PsJon Dt 7,10; tg Ecl 8,14 cf. además GnR 8,1; LvR 22,27; PRK 9; Tahn B mšptym 42a y Tanh qdšym 36a. El castigo de los justos se explica como una

14 Cf. Strack/Billerbeck I, 125-134; L. Ginzberg, *o.c.* VI, 442.

15 También puede ofrecerse la interpretación divina por medio de un hecho extraordinario, sin Bath Qol, cf. 1Hen 1,3-9; 4Esdr 5,1-5; Mt 27,51-54.

16 Mt 27,51-54 también ofrece una interpretación de la muerte de Jesús, pero sin Bath Qol.

17 Cf. E. E. Urbach, *The Sages* I, 439.

purificación de los pecados leves a fin de recibir el premio íntegro en el Mundo Futuro, según tg Ecl 8,14, o porque era hijo de padre impío, según Ber 7a. En el caso concreto de Moisés ya se planteó el problema el AT, que explica su muerte y no entrada en la Tierra Prometida como castigo por su falta de fe, al golpear dos veces la roca (Nm 20,12; Dt 1,37; 3,26; 32,51). El Targum Palestinense sigue esta explicación y la comenta con una oración, sin paralelo en la literatura rabínica, en la que Moisés pide ser librado de la muerte antes de entrar en la Tierra Prometida:

"Entonces abrió Moisés su boca en oración y dijo así: Señor del mundo, te ruego que yo no sea semejante al hombre que tenía un hijo único y éste fue hecho cautivo. Fue y le liberó con mucho dinero, le enseñó la sabiduría y el arte, le desposó una esposa, montó una sala de banquetes regia, le edificó una casa para el matrimonio, le preparó el lecho nupcial y dispuso el baldaquino; le preparó los "amigos del esposo", coció su pan, mató su víctima y mezcló su vino. Cuando llegó el tiempo de que se alegrara su hijo con su esposa y los amigos del esposo iban a recitar la acción de gracias sobre el pan, (entonces) fue reclamado aquel hombre, (llevado) al tribunal ante el rey y condenado a sentencia mortal, sin que retrasaran la sentencia hasta que viera el gozo de su hijo. Así yo me he fatigado con este pueblo, le saqué de Egipto según tu palabra, les enseñé tu ley, les construí un tabernáculo en honor de tu nombre, y cuando llegó el tiempo de pasar el Jordán para poseer la Tierra, yo soy condenado a muerte. Si agrada en tu presencia, retrasa (el cumplimiento de la sentencia) hasta que pase el Jordán y vea el bien de Israel, después moriré" (PsJon 32,50).

Junto a éste el Targum ofrece también el motivo de las coronas para iluminar el final y dar un juicio positivo sobre la vida de Moisés.

f. La corona de la Torá. Aquí y en el tg Sal 68,19 afirma el targum que Moisés *capturó* la Torá en los más altos cielos. En otros lugares, siguiendo la tradición común, dice que la *recibió* de Dios, que se la dictó (PsJon Ex 3,5; N, PsJon Ex 34,28), cuando se le apareció la Gloria de la Šekina (N Ex 19,18). El motivo de la *captura* procede, por analogía (gezera šawa) de Sal 68,18-19:

18 "Los carros de Dios, por millares
de miríadas (*alphey ribothaim*),
el Señor ha venido del Sinaí al santuario.
19 Tú has subido a la altura,
cautivaste la cautividad,
tomaste dones entre los hombres, oh Dios".

La primera parte del v. 19 se aplica fácilmente a Moisés, del que también se escribe "has subido" (*ʿlh ʾl-YHWH:* Ex 19,3; 24,1 cf. ExR XXVIII, 1 que explica Ex 19,3 a la luz de Sal 68,19). Ahora bien, si el "subir" se refiere a Moisés, también se refiere el resto, según el targum: "cautivaste la cautividad, tomaste dones". A la luz del paralelismo cautivar es lo mismo que tomar y cautividad lo mismo que dones, y éstos no son otros que el don fundamental, el don de la Torá. De forma parecida traduce el tg Sal 68,19:

"Subiste al firmamento, Moisés profeta,
llevaste cautiva la cautividad;
enseñaste las palabras de la Torá,
diste dones a los hijos de los hombres".

El motivo, pues, procede del Sal 68 y es antiguo, anterior a Ef 4,8, que también se inspira en él [18]. La referencia al Ps 68 se confirma, además, porque el v. 18 habla expresamente del Sinaí y de los carros de Dios, motivo éste que también recoge PsJon: "Se le apareció la Gloria de la Šekina con dos mil miríadas de ángeles y con cuarenta y dos mil carros de fuego". El número de carros procede de la exégesis gramatical de la frase "(los carros de Dios) millares y miríadas" del Sal 68,18: el dual *ribothaim,* miríadas, implica dos veces miríad*as* (en plural) y para poder hablar de miríadas hacen falta al menos dos miríadas (10.000 + 10.000 = 20.000); ahora bien, el dual quiere decir que hay que doblar esta cantidad, e.d., 40.000. Por su parte, millares, *alphey,* implican, al menos, 2.000, puesto que la terminación de la palabra es plural. Todo ello da 42.000. Este es el procedimiento que sigue ExR XXIX, 2, texto atribuido a Abdimi de Haifa, aunque éste interpreta *ribothaim* como 20.000. En cuanto a los ángeles del servicio, presentes en el Sinaí, según Eleazar ben Arak (T^2) eran 60 miríadas, 600.000, uno por cada uno de los israelitas que salieron de Egipto (Ex 12,37; Nm 11,21 cf. Ex 38,26; Nm 1,46; 3,32; 26,51), los cuales coronaron a cada israelita con la corona del Nombre Inefable (PRE 47,1, cf. ExR LI, 8):

"R. Eleazar ben Arak decía: Cuando el Santo, bendito sea, descendió para entregar su Ley a Israel, bajaron con él seiscientos mil ángeles servidores, correspondientes a los seiscientos mil

18 En esta tradición se inspira Ef 4,8, que aplica la subida a la ascensión de Jesús, cuyo resultado es "dar dones a los hombres"; cf. M. McNamara (*The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* [Rome 1966] 80-81), que cree que el tg. Sal 68 puede transmitir una tradición palestinense; R. Le Déaut, *Liturgie Juive et Nouveau Testament* (Rome 1965) 46; A. Díez Macho, *Targum y Nuevo Testamento,* en Mélanges E. Tisserant (Città del Vaticano 1964) 156.

guerreros de Israel, con espadas y guirnaldas en sus manos, y coronaron a Israel, con la corona del Nombre Inefable"[19].

En Šab 88a se dobla el número de ángeles y cada israelita recibe dos coronas. Son, por tanto, 120 miríadas, 1.200.000. PsJon sube el número hasta 2.000 miríadas, 20.000.000 ángeles, posiblemente para expresar una cantidad incontable, y refleja una tradición posterior, en la que se van aumentando los números.

g. La corona del sacerdocio la recibió Moisés porque ofreció sacrificios pacíficos durante siete días. Se deduce esto de Lv 8-9: según Lv 8 Moisés ordenó de sacerdotes a Aarón y sus hijos, ofreciendo sacrificios; según Lv 9,1, el *octavo* día recibió la orden de mandar comenzar su ministerio a los nuevos sacerdotes. Esto quiere decir que la ordenación y el ofrecer sacrificios, es decir, el ministerio de Moisés, duró siete días y que después "no ofició más en el altar", como dice PsJon Lv 9,1 cf. PsJon Nm 7,1. La tradición es antigua y está atestiguada en SLv 8,33; ExR XXXV, 5; LvR 6; NmR XII, 15 y CantR I, 7,3.

h. Corona del reino. PsJon afirma que Moisés tuvo la corona del reino y esto como don del cielo, justificándolo porque no actuó como guerrero ni como jinete ni como general, que se conquista un reino. La afirmación es antigua, pues ya está atestiguada en Filón (De praemiis 54), que habla igualmente del modo como ha conseguido la realeza: "Ha llegado a ser rey, no según el uso normal, con un ejército y una armada, con una infantería y una caballería, sino elegido por Dios por medio del pueblo, inspirando Dios el libre sufragio de éste"[20].

La misma atribución aparece en los autores helenistas Demetrio, Ezequiel el Trágico y Justo de Tiberíades[21], y en la tradición rabínica posterior (Mekh Amalek 2,55; ExR XL, 2; NmR XVIII, 2.4.10-11), que se inspiran en Dt 33,5, texto que aplican a Moisés (cf. PsJon Dt 33,4-5; ExR II, 6)[22]:

"Hubo un rey en Yešurum..." (Dt 33,5)
"Los hijos de Israel decían... es Moisés...
es él, que era rey en Israel" (PsJon 33,4-5).

Otra corriente de tradición, que vindica la realeza sólo para David y sus hijos, la niega a Moisés (GnR LV, 6; DtR II, 7). La opi-

19 PRE 47,1, cf. ed. M. Pérez Fernández, 326.
20 De praemiis 54, cf. ed. Beckaert, 68s. Sobre Moisés en Filón cf. B. Botte, *La vie de Moïse par Philon*, en *Moïse, l'homme de l'Alliance*, (Desclée, Paris-Tournai 1955) 58-60.
21 Cf. L. Ginzberg, *o.c.* V, 422 n. 143; VI, 28 n. 170.
22 Cf. H. A. Wolfson, *Philo* II (Cambridge 1948) 326.

nión parece ser también antigua, si nos atenemos al testimonio de GnR, que la atribuye a R. Josué, T[2]. Posiblemente el motivo de la negación fue la incompatibilidad que vio un sector del judaísmo entre el carácter único de la realeza de David, abundantemente atestiguado por la Biblia, y una posible realeza de Moisés, que por la grandeza del personaje necesariamente también debería ser única. ExR II, 6 y Zeb 102a parecen ser un compromiso entre ambas opiniones, pues por una parte aceptan la realeza de Moisés, pero por otra le niegan carácter sucesorio, ya que éste sólo lo tendrá la realeza de David.

3. *La muerte como "reunirse"*

PsJon y TC aluden a la muerte de Moisés con la categoría "reunirse" [23]. Se trata de una fórmula tomada de la Biblia, que el TP usa con frecuencia y desarrolla de diversos modos:

— "Reunirse con su pueblo" (O, N, PsJn Gn 25,8; 25,17; 35,29; 49,29.33; Nm 20,24; 27,13; Dt 32,50; N Gn 47,30; Nm 31,2). Esta formulación traduce literalmente el TH.

— "Reunirse con sus padres" (O, N, PsJon Gn 15,15; N Gn 47,30 y Dt 31,16) es una adaptación de la formulación anterior a otras equivalentes hebreas, como "ir a los padres" (Gn 15,15 cf. LAB 19,1; 2 Bar 3,2) y "dormir con los padres" (Gn 47,30; Dt 31,16).

— "Ser reunido de en medio del mundo" es la variante empleada por PsJon en nuestro texto concreto y es muy empleada por el TP cf. N Gn 5,5.8.11.14.17.20.27.31; 9,29; Dt 31.14; N, Fr Gn 5,8; PsJon, Ngl Nm 11,26.29; N, PsJon Dt 6,4; 32,1; Fr Dt 21,18. Esta formulación presenta la muerte como un "reunirse", sin decir con quién, pero el uso del mismo verbo de las formulaciones anteriores apunta al mismo término (pueblo, padres) y, por tanto, reunirse con los antepasados en el šeol. Lo característico de la formulación es explicitar el término a quo, que en las otras formulaciones quedaba implícito: el mundo, este tiempo y este espacio, donde el viviente actúa y se relaciona.

— "Ser reunido" es otra variante empleada en nuestro texto por TC y PsJon y que aparece también en otros lugares del TP: Ngl, Fr Gn 50,16; Ngl Gn 50,24; O, N, PsJon Nm 20,26; 27,13; N Dt 4, 22; 10,6; N, Fr Dt 32,50; 34,7; Fr 33,1. Es una abreviación de "reunirse con su pueblo" y se inspira en la misma abreviación que hace el TH en Nm 20,26; 27,13.

En estas formulaciones, *"ser reunido"*, *knš*, aplicado a la muerte, indica que el muerto va al šeol y allí se junta a sus habitantes.

[23] Una amplia visión sobre el tema puede verse en A. Rodríguez Carmona, *Concepto de "muerte" en el Targum Palestinense del Pentateuco*: Est Bibl 41 (1983) 107-136.

El uso es arcaico y en la forma más antigua, "reunirse con sus padres", probablemente significa el enterramiento del muerto en el sepulcro familiar[24], pero como el sepulcro está vinculado al šeol, sepultar con los antepasados equivale a reunirse con ellos en el šeol. Este segundo aspecto se subrayó hasta el punto de anular el primero, encontrándose fórmulas en las que se habla de "reunirse con su pueblo", incluso cuando el muerto no ha sido enterrado en el sepulcro familiar cf. Gn 25,8; 35,29; 49,29; Nm 20,24; 27,13; Dt 32,50. De por sí el verbo no dice nada sobre el carácter de este "reunirse" en el šeol. A la luz de la antigua concepción del šeol, que concibe a los muertos como sombras aisladas entre sí, el "reunirse" del TH es una simple coexistencia, sin relaciones personales, pero leído a la luz de la concepción del šeol que tienen algunos textos targúmicos (cf. PsJon Dt 31,16), que reflejan cierta división de lugares en el šeol, según las obras de cada uno, puede hacer referencia a una reunión con los justos, ya que el TP sólo emplea la fórmula cuando habla de la muerte de los justos[25].

4. *Murió con un beso de la Palabra de Yahvé*

El TH dice que Moisés murió "de acuerdo con lo que había dicho Yahvé", lit. "según la boca de Yahvé". Onquelos aclara el sentido brevemente, escribiendo "de acuerdo con la Palabra (memra) de Yahvé", y de forma similar proceden Fr 440 y 264, TC y N. Pseudojonatán, sin embargo, entiende literalmente *ʿal-py* y traduce "con la boca de la Palabra (memra) de Yahvé", e.d., "con un beso de la Palabra de Yahvé". Traduciendo de este modo, altamente sugestivo, PsJon sigue un camino medio entre dos posturas contradictorias que afirmaban la muerte y la no-muerte de Moisés. Según la tradición mayoritaria Moisés murió, porque así lo declara explícitamente la Escritura y porque todo hombre debe morir a causa del pecado de Adán (cf. DtR IX, 8) y, más en concreto, por su falta de fe al golpear dos veces la roca (Nm 20,12; Dt 1,37; 3,26; 32,51). Según otro punto de vista, minoritario aunque antiguo (cf. Filón, De Sacr Abel 3; Fl Josefo, AJ IV, 8,48), no murió sino que fue llevado al cielo. PsJon afirma la muerte, pero no por obra del ángel de la muerte, sino por un beso de la Palabra de Yahvé, cosa que no sucede a todos los mortales[26]. Este punto de vista ya está atestiguado en LAB XIX, 16:

[24] Cf. N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and Netherworld in the Old Testament* (Rome 1969) 168s; B. Alfrink, *L'expression ne'ᵉsap el-ʿammayw*: OTS 5 (1948) 118-131; K. J. Illman, *Old Testament Formulas about Death* (Åbo 1979) 43-45.

[25] Cf. A. Rodríguez Carmona, *Concepto de muerte*, 119-123.

[26] Cf. S. E. Loewenstamm, *The Death of Moses*: "Tarbiz" 27 (1958) 142-157; G. Vermes, *La figure de Moïse au tournant des deux testa-*

"mortuus est in gloria, *secundum os Domini*
et sepelivit eum iuxta quod promiserat ei"[27].

El Midrás desarrolla ampliamente esta tradición[28]: Petirat Moshe XXV; Yalqut Simeoni wylk 11; DtR XI, 10 cf. BB 17a:

"El Santo le dijo: Estira las piernas, une la una a la otra, y él las extendió. Después le dijo: Pon tus manos sobre el pecho. Y él las puso. Finalmente le dijo: Baja las pupilas de tus ojos. Y él las bajó. En este momento el Santo llamó el alma de Moisés, diciéndole: Hija mía, yo te he fijado 120 años en el cuerpo de Moisés, sal y no tardes, pues ha llegado el final, en que debes salir. Enseguida ella respondió: Yo sé que tú eres el Dios de los espíritus y de las almas y que en tus manos está el alma de los vivos y de los muertos; tú me has creado y me has puesto en el cuerpo de Moisés para 120 años, pero ¿quién hay que tenga un cuerpo tan puro como Moisés? Yo no quiero salir... Moisés: vuelve, alma mía, a tu reposo, porque el Señor te ha llenado de tus bienes. Cuando el Santo vio esto, *lo besó y tomó su alma con un beso*, como está escrito (Dt 34,5)"[29].

ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA

ments, en *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Desclée, Paris-Tournai 1955) 89s.

27 Ed. Kisch 166.

28 Cf. R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, en *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Desclée, Paris-Tournai 1955) 130 y n. 104.

29 Petirat Moshe XXV, ed. Meyer Abraham, 112.

RENDERING OF PARALLELISTIC STRUCTURES IN THE TARGUM NEOFITI:

THE SONG OF MOSES (Deuteronomy 32:1-43) *

1. Purpose of this study.
2. Song of Moses.
   2.1. Poetic structures.
   2.2. Textual variants.
3. Dt 32:1-43 in the Hebrew original and in the Targum Neofiti.
4. Non-parallelistic structures.
   4.1. Isolated colon (32:14e).
   4.2. Non-parallelistic bicola (32:3ab; 4ab and 4cd; 6ab; 8cd; 14ab and 14cd; 17ab and 17cd; 19ab; 24de; 27ab and 27cd; 31ab; 35ab; 39s; 43ab and 43cd).
5. Parallelistic structures.
   5.1. Straight translations (32:1ab; 11ab; 16ab; 20cd; 22ab; 22cd; 42ab).
   5.2. Verses with slight changes that do not affect parallelistic structures (32:6cd; 7ab; 9ab; 10ab; 11cd; 13ab; 15ab; 18ab; 21ab and 21cd; 24abc; 25ab; 25cd; 26cb; 28ab; 30ab; 30cd; 37ab; 38cd; 39ab; 40ab; 43bc).
   5.3. Longer additions; basic parallelistic structures preserved, but rendered by extensions (32:2ab; 2cd; 7cd; 8ab; 12 ab; 13cd; 15cd; 20ab; 23ab; 27bs; 27cd; 29ab; 32ab; 33ab; 36ab; 38ab; 41ab; 41cd; 42cd).
   5.4. Additional cola based on elements of the original cola. (32:5ab; 10cd; 18b; 19b; 32cd; 34ab; 35cd; 36cd; 39cd).
   5.5. Additional cola parallelistically keyed to the original cola (32: to 5b; to 15b; to 27a; to 43a; to 43d).
   5.6. Parallelistic verses freely added, without support in the original (32: to 1; to 4; to 14e; to 30ac and 31b).
6. Concluding remarks.

* Abbreviations (see Bibliography)
JPS Jewish Publication Society, 1917 and 1967.
LXX Septuagint, see Wevers.
Sam Samaritan Pentateuch, see Pérez Castro.
TN Targum Neofiti, see Díez Macho 1978; Neofiti 1, 1979.

1. *Purpose of this study*

This contribution to the studies of the Targum Neofiti which Alejandro Díez Macho discovered in 1956 and published in six magnificent volumes focuses on only one of its features: its rather free way of rendering the parallelistic structures of Hebrew poetry into Aramaic. While a previous study dealing with rendering of poetic parallelistic structures in the Septuagint [1] encompassed verses selected from various poetic texts in order to show the different ways of rendering parallelistic structures, the present article is devoted to one poetic text only. Hebrew Pentateuch contains several longer poetic sections but none of them exhibits poetic structure as regular as that of the Song of Moses (Deut 32:1-43).

2. *Song of Moses*

2.1. Poetic structures.

The Song of Moses in Deuteronomy 32:1-43 was always considered an outstanding poetic text. Its poetic character is indicated by cola written on separate lines in the Deuteronomy fragments from Qumran Caves [2]. Josephus Flavius characterized the poetic regularity of the Song of Moses in Greek terms: it was written in hexameters [3].

In later scribal tradition, the verses of the Song of Moses were written on separate lines. The Aleppo Codex presents the Song of Moses in 67 lines [4]; this arrangement was supported by the authority of Moses ben Maimon [5]. Another tradition attested in the post-talmudic treatise *Soferim* preferred the arrangement in 70 lines [6].

This number coincides with the number of lines containing individual verses in the modern scholarly editions [7]. However, the traditional delimitation of lines does not always agree with the modern delimitation based on the analysis of poetic, mostly parallelistic structures. This delimitation is used in this article; the cola, as indicated by lines and spaces within the lines, are marked by lower-case letters.

1 Segert 1985.
2 1Q5 and 4QDt(q), see notes 11 and 13.
3 Antiquitates IV: 8,44, § 303.
4 Goshen-Gottstein; *z-t*.
5 Loewinger; VIII-IX.
6 Bardtke: 26.
7 Hempel: 137-140 (345-348).

Within the Pentateuch the Song of Moses in Deuteronomy 32:1-43 can be considered the most regular example of strictly parallelistic poetry.

Among its 70 verses only one (14e) can be considered an incomplete, isolated monocolon [8]. There are only two verses consisting of three cola: 24abc and 39cde. All the other 67 verses consist of two cola. Among these only 8 do not show a parallelistic relationship between the first and second colon. The number of parallelistic bicola is 59; together with 2 parallelistic tricola the proportion of parallelistic verses is 61:70. Parallelistic contributions to coherence can also be observed in the relationship between two cola belonging to different verses: 39b and 39e, 43b and 43c.

The parallelistic character is enhanced by parallelity of two verses forming a higher group. Even non-parallelistic verses, such as 4ab + 4cd and 14ab + 14cd, are combined in higher parallelistic units, as is the non-parallelistic verse 6ab with the parallelistic 6cd.

Parallelistic verses combined in groups of two exhibit coherence on two levels: 10ab and 10cd, 11ab and 11cd, 13ab and 13cd, 22ab and 22cd.

All seven parallelistic structures mentioned above can be characterized as thetic [9] — mostly synonymous. Only the relationship between 2ab and 2cd can be characterized as contrastive.

2.2. Textual variants.

It can be expected that a tight poetic structure will help to preserve the text rather intact through various stages of its transmission. This assumption does not apply to the Song of Moses; probably its archaic character motivated relatively many unintentional and intentional changes. In this articles only those textual variants which affect the parallelistic structure will be taken into consideration.

Even in the Hebrew lemmata that introduce the verses by the initial word(s) in TN [10], no less than 12 variants appear, as compared to the Leningrad Codex B19a and the modern editions based on it. Among the variants in the Hebrew lemmata those which are similar to the Samaritan readings deserve attention: *yqn'hw* (32:16a) and *šnwty* (32:41a) agree with Sam against MT, while *zkwr* (32:7a) differs both from MT *zkr* and Sam *zkrw*.

8 For attempts to repair this irregularity see Sam and TN, cf. 4.1; 5.6.

9 The instances of parallelismus membrorum can be categorized as thetic (with subtypes: synonymous, complementary, contrastive) and antithetic, cf. Segert 1983: 296-297.

10 Díez Macho 1979: 48.

Among Qumran manuscripts accesible now in complete or partial editions, 1Q5 presents in fragments 16-19 parts of Dt 32:17-25 with no significant variants [11]. Two variants in Dt 32:8 from 4QDt(n) are listed by P. W Skehan [12]. Much more important are the relatively numerous variants in the stichometrically written manuscript of the Song of Moses 4QDt(q) from which the verses 38-43 were published by P. W. Skehan [13].

The Samaritan variants are taken from the relatively ancient manuscript *Séfer Abiša'* in the edition by F. Pérez Castro.

In several instances a variant appears in more than one of these texts. Only those variants which affect parallelistic structure are taken into consideration. The variants in the other Targums and in the Septuagint are quoted occasionally.

None of the three variants in 1Q5 directly affect the parallelistic structure; those in 32:19b and 32:26b are of orthographical character, in 32:27d a Qerē type of divine name is used instead of the tetragram. The variant in 4QDt(n) 32:8d *bny 'l*[against *bny yśr'l* of MT is supported by the LXX, but it is not concerned with parallelistic structure.

The stichometric arrangement of 4DQt(q) makes it possible to determine which cola of MT were not attest in this manuscript: 32:38d, 39b, 40b, 41b. The colon 32:41b is represented by only one word, *ḥrby*. However, in verse 43 there are two additional cola after 43a and 43c.

The variants of Sam against MT are relatively numerous: Sam exhibits 49 letters and 4 groups of 2 consequent letters in its favor when compared to MT; vice versa, Sam lacks 37 individual letters and one group of 2 letters which are contained in MT. Sam has in its favor 4 words with 19 letters against MT, while MT has one word of two letters in its favor against Sam. Between MT and Sam 14 substitutions of individual letters and one substitution of a group of two letters can be observed. There are also differences in word divisions: two words separated in MT are combined into one in Sam, while Sam shows two word divisions not represented in MT.

A number of readings in which Sam differs from MT seems to be reflected in TN. Only a few among these agreements are significant from the viewpoint of parallelism.

There are several variants in which TN seems closer to Sam than to MT; they may affect the semantic relationships between the words of the cola, but not the parallelistic structures: 32:20d: MT *'mn*, Sam *h'mn*, TN *hyymnw;* 24c: MT *qṭb*, Sam *qṭp* (cf. Vulgata *morsu?*), TN *mrwwhy* "puffed up" (?).

Some variants relevant to syntax affect parallelistic structures slightly: 32:3a. MT *šm*, Sam *bšm*, TN *bšmh;* 5a: MT *šḥt* (sing.), Sam

[11] Barthélemy: 1Q5: Ff. 16-19.
[12] Skehan: 12.
[13] Skehan: 13-15.

šḥtw (plur.), TN *ḥblw* (plur.). Some variants influence the syntactic structure and thus the parallelistic structure: 32:27a: MT *zkr,* lemma of TN *zkwr,* Sam *zkrw,* TN *'dkrw* — plurals in Sam and TN correspond closer to plurals in parallel colon 5b, *bynw, tbwnnw;* 13b: MT *way-yō'kal,* Sam *y'kylhw,* TN *w'yykl* — causatives in Sam and MT are parallel to MT *yrkbhw,* lemma in TN *yrkybhw* (!), TN *'rkb;* 24c: MT *mryry,* Sam *mryrym,* TN *rwwḥn byšn* — singular in MT is in closer parallelism to singulars in 24a and 24b.

Especially significant are such variants in which more than one ancient textual witness agrees with TN against MT: 32:2b: MT *tzl,* Sam *wtzl,* LXX *kai katabētō,* TN *wytqbl;* 5a: MT and TN lemma (!) *šḥt,* Sam *šḥtw,* LXX *hēmartosan,* TN *ḥblw;* 7a: MT *zkr,* TN lemma *zkwr,* Sam *zkrw,* LXX *mnēsthēte,* TN *'dkrw;* 16a: MT *yqn'hw,* Sam and TN lemma *yqny'hw;* 30c: MT *ky,* no equivalent in Sam, LXX, TN; 38b: MT *yštw,* Sam *wyštw,* LXX *kai epinete,* TN *wḥmr*...

These observations point to a Hebrew original, on which TN was based, different from MT. The relatively significant agreements with Sam may be interpreted as indication of the Palestinian character of the original text. The Palestinian type of the Hebrew original would be in accord with the foremost representative of the Palestinian targumic tradition. Perhaps the agreement with older forms of Hebrew text may be found useful for determining the date of the original form of the Palestinian targum preserved in a very late manuscript of the Neofiti collection.

3. *Dt 32:1-43 in the Hebrew original and in the Targum Neofiti*

The following comparison of parallelistic structures of the Hebrew Song of Moses with their renderings in TN is preceded by a short section on non-parallelistic verses. They are of minor importance if translated closely, but in some instances a tendency to formulate the Aramaic version in more parallelistic style than the Hebrew original may be observed.

There are a few verses in which TN presents a strict translation of the Hebrew original, thus preserving faithfully its parallelistic structure. In many verses short additions of one word changed slightly but basically did not affect their parallelistic structure. In a great number of verses longer additions can be observed. While the basic parallelistic structures were not affected, the poetic character of such structures was considerably weakened by long extensions. In some verses the additions followed basic parallelistic

[14] Pérez Castro: XXXIII-XXXIV, XXXVI.

patterns: one element of a colon was developed into a full colon and another element of the same colon was developed in another longer structure, with both structures parallelistically connected.

Even if the preservation of the poetic character of the Hebrew original was not first priority of the targumic version, some longer additions, corresponding in their length to cola or verses, were structured according to parallelistic patterns. If an additional colon had to be added, it was connected by parallelistic devices to a colon translated from Hebrew. Even some free additions are presented in parallelistic bicola or tricola.

The verses in various categories will be presented in sequence for better orientation.

4. *Non-parallelistic structures*

4.1. Isolated colon.

The only isolated colon in the Hebrew original of the Song of Moses[15] is 32:14e:
wdm ʿnb tšth hmr "and of the blood of the grape you drink wine". TN follows in principle the Hebrew original with slight additions: *mn... ḥdh* "from one"; *kr d-* "kor (a measure) of".

4.2. Non-parallelistic bicola.

3ab: A tendency towards parallelistic contrast through the addition of a personal pronoun may be observed in TN:
ʾnh mṣly wʾtwn... hbw "I shall pray... and you... give".

4ab and 4cd: Both these non-parallelistic verses are rendered as such in TN, but the parallelism appears between the verses, 4a being parallel to 4c, and 4b to 4d. The reading of other Palestinian Targumim *qšyṭ* "and upright" is preferable as corresponding to the preceding adjective *zkyy* "just", against TN *wqšwṭ* "and truth" — this error is easily explained by repeating the preceding correct *wqšwṭ* "and truth".

6ab: Question and the following vocative are faithfully rendered in TN.

8cd: This verse forms a sentence together with preceding adverbial modifiers in 8ab and is rendered as such in TN.

14ab and 14cd: These verses are mutually parallel while their cola a + b and c + d are not; TN renders faithfully this parallelistic structure.

17ab and 17cd: These two verses are not parallel; a rather semantic relationship may be seen between the cola b and d, which is preserved in TN.

15 The translations from TN are those by McNamara and Maher.

19ab: The second colon of this verse containing the adverbial modifier is in TN considerably extended into three clauses with parallelistic structures; see below 5.4.

24de: This non-parallelistic verse, consisting of a verbal clause connected to the preceding tricolon is extended in TN by additions not affecting the syntactic structure.

27ab and 27cd: The parallelism between 27b and 27c, the inner two members of this group of four cola, is preserved in TN, even if it is extended by several words. A new parallelistic colon is added to the first colon 27a, see below 5.5.

31ab: The first colon contains direct speech, the second introduces the speakers. The addition before 31b is a clause depending on that corresponding to 31b.

35ab: The first colon in TN is extended into a semantically parallelistic bicolon, see below 5.4.

39e: The last colon in this tricolon is not parallel to the preceding mutually parallel cola 39c and 39d, but it is parallel to the second colon of the preceding verse 39b. This arrangement is preserved in TN.

43ab and 43cd: The colon 43b — and apparently also the cola 43c and 43d — contain subordinated clauses depending on the clause in 43a. There is parallelism between 43b and 43c. The additional cola in NT —similar to those in 4QDt(q) and LXX — are also discussed in 5.5.

5. *Parallelistic structures*

5.1. Straight translations.

There are only 7 parallelistic bicola in TN's rendering of Dt 32:1-43 in which every element of the Hebrew parallelistic structure is rendered by a corresponding word: 1ab; 11ab; 16ab; 20cd; 22ab; 22cd; 42ab.

Changes in verbal forms (11ab) or in number (16ab) do not substantially affect parallelism; neither does the addition of suffixed pronouns (cf. 42ab). With exception of rather sequential cola in 22ab, these strictly translated bicola exhibit synonymus parallelism.

5.2. Verses with slight changes that do not affect parallelistic structures.

In most verses of this kind there is one additional word which can slightly outbalance the quantitative relationship between the cola but which does not affect the substantial elements of the parallelistic structure. The additional word or combination of two closely related words can be an adverb, an attribute, an apposition, a governing noun, or even a short relative construction.

6cd: The addition of relative pronouns *dy* in both cola before perfects perhaps stresses the distance between God as a subject and his activity.

7ab: The addition of *mn ywmt* after *ywmyn* "(the days) from the days..." is of rather grammatical character. The Aramaic pluralic form with feminine marker for days is written exactly as the Hebrew word *ywmt* Sam against *ymwt* in MT. Another agreement with Sam *zkrw* appears in the plural imperative *'dkrw* "remember"; it provided in TN better parallelism with the plural imperative in 7b: MT *bynw* and TN *'tbwnnw* "consider!"

9ab: In 9b TN adds to *'mw* "his people" the apposition *bny yśr'l* "the children of Israel". Sam contains *yśr'l* at the end of 9b parallel to *y'qb*, which is marked as last word of 9a by the dividing sign.

10ab: TN adds in 10a *šryn* "dwelling" after the object; the variant in other Palestinian Targums[16] is *ṭ'yyn* "straying".

11cd: TN adds in 11d *tqwp* "the strength (of his wings)".

13ab: TN adds at the end of 13b the attribute *mlkyn* "of kings". The TN rendering of 13b is based on the causative verbal predicate in 13b *w'yykl* "and (he) fed", cf. Sam *y'kylhw*, against MT *wy'kl/wayyō'kal* "and (he) did eat"[17].

15ab: The name *yšrn* is rendered in TN by the construction *dbyt yśr'l* "those of the house of Israel". All four verbs in TN are in the third person masculine plural, providing a better parallelism than MT with one verb in third person singular masculine in 15a and three verbs in second person singular masculine in 15b. One parallel colon is added in 15b, see 5.5.

18ab: In 18a the pronoun *dy* "who" is added before the verbal predicate, while in 18b there are two additions, first extending the equivalent for *'l* "God": *mmr 'lh'* "the Word of the God". For the second addition see 5.4.

21ab and 21cd: The additions in 21a and 21c are rather grammatical: *(b)'lh d(l' 'lh)* "a god who is not a god" *(b)'mh d(l' 'mh)* "people who is no people".

24abc: This tricolon contains three mutually parallel cola. The addition of the attribute *byšn* "evil" to 24c does not affect their parallelism; cf. also below to 28a.

25ab: In 25b TN is more specific by adding *mdmkyhwn* "their sleeping (quarters)".

25cd: In 25d another coordinated element is inserted in TN before the word for "sucklings" *ynqyn: wmtrkyn*. This word is translated as "children" by McNamara and Maher, and "niños" by Díez Macho; these translations comply with the parallelistic structure. Otherwise,

[16] Interlinear and marginal variants at TN are mentioned only if they concern the parallelistic structure.

[17] The translations of MT are taken from JPS 1917, which as a very close rendering reflects the parallelistic structures.

mtrk' means "divorced woman"[18]; thus a medial element would be inserted between "sucklings" and "old men".

26ab: Short, rather stereotypical additions appear in each of the cola: *bmmry* "in my Word"; *bny* "sons of (man)" for Hebrew *'nwš*.

28ab: TN adds *byšn* "evil (counsels); cf. above to 24c.

30ab: Besides a longer addition at the beginning (cf. below 5.6), the adverbial *mnhwn* "of them" is added to each of the cola.

30cd: Besides the long addition before 30c (cf. below 5.6) contrasting to the one before 30a, the construction *mmrh dyyy* "the Word of the Lord" is used for the divine name expressed by the tetragramm *yhwh* in MT.

37ab: The non-parallelistic introductory formula is an extensión of Hebrew *w'mr* "he said". In the parallelistic section of 37a the suffixed pronoun is replaced by the referent MT *'lhymw* "their gods", TN: *'lh' dyśr'l* "the God (singular) of Israel".

38cd: In 38c TN adds *k'n* "now" after the first verb "let him arise".

39ab: TN adds to 39a *'nh bmmry* "I in my Word", to 39b *'ḥrn* "(no) other (god)".

40ab: In TN there are additions to 40a, *bšbw'h* "in an oath" and to 40b *wqyym bmmry* "and (I) existing in my Word".

43bc: This inner parallelism between cola belonging to different verses (cf. above 4.4.2) is not affected by the addition of *'wlbn w-* "the humiliation and (the blood)".

5.3. Longer additions: basic parallelistic structures preserved, but weakened by extensions.

In this group several longer additions are listed; they depend on the basic elements of the parallelistic structures and do not form new structures of their own.

2ab: The addition *'l bny yśr'l* "upon the children of Israel" is consequently parallelized in 2b by *'lyhwn* "upon them"; another, shorter addition appears in 2b: *yt mymr pwmy* "word of my mouth".

2cd: The first colon is considerably extended by explicative details: *dmnšbyn* "which blow" and *dty 'śbyh* "sproutings of grass" (McNamamara and Maher: "sprouting grass") in place of simple *'śb* "(tender) grass". The colon 2d is even more extended by *mlqwš dslqym wmrwyn (ṣmḥh) d'r'' byrḥ dnysn* "of late rain, which come down and refresh (the plants) of the earth in the month of Nisan".

7cd: Longer addition after "your fathers": *drbrbyn mnkwn b'wryt(h)* "who are greater than you in the law".

[18] Jastrow: 865a; cf. *tᵉrak*, 1699a.

8ab: The addition in 8b is short but semantically significant as it considerably weakens the parallelism: *lyšny* before *bny nš* gives "the languages of the sons of men" which does not correspond to the word *'wmyh* "nations" in 8a; cf. Hebrew synonymous word pair *gwym - bny 'dm.*

12ab: In TN 12a is extended by introductory formula *(yyy) bmmrh 'mr* "he said in his Word". Consequently instead of "the Lord" the addition *'m' bny yśr'l* "the people, the children of Israel" becomes a subject. The corresponding change of subject in 12b is effected by adding *plḥy plḥn* "those who serve (foreign) worship". Parallelism is preserved, since the change of subjets was performed in both cola.

13cd: While in TN 13c closely follows the Hebrew original, in 13d after *wmšḥ* "and with oil" another *mšḥ* is added, as verbal predicate, "he anointed". The end of 13d is slightly extended by *ṭnyrh* "(of) flint".

15cd: The addition of *mymr ('lhh)* "the Word (of God)". (McNamara and Maher: "the Lord") in 15c follows the pattern of rendering divine names. The parallelism is weakened in 15d by the addition of *bdḥlt(y)h* "the fear (of)" and by the extension of the noun *yš'tw* "his salvation into a relative clause: *dhwh prq ythwn* "who had redeemed them", followed by an additional indication of time, *bš'ct cqthwn* "in the hour of their affliction".

20ab: The addition in 20a is an attribute to "the face": *r'wty* "(of) my good pleasure". In 20b a verb is added which changes the character of the relative clause from nominal to verbal: *yhwwy* "what shall come to pass". The parallelistic cohesion which is relatively weak already in the Hebrew original is further weakened both by this change in the subordinate clause and by the addition of *bswp* "at the end (of their future)".

23ab: The additions in both 23a, *bmymry lmyytyyh* "in my word to bring", and 23b, *mhwwt pwr'nwty* "of the plagues of my revenge" do not basically affect the parallelistic structure.

27bc: By repeating the words *b'ly dbbyhwn* "their enemies" from 27b in 27c, the parallelistic structure is enhanced.

27cd: The addition to 27c is mentioned in the preceding paragraph. This addition also is preceded by the synonymous *śn'yhw* "those who hate them". Another addition to 27c, *'tpr'n ln mn b'ly dbbynn* "have avenged us of our enemies", helps to express more clearly the contrastive parallelism. Since 27c contains two clauses, its basic structure is not changed by this explicative addition of pertinent identical subject. The addition in 27d, *mn qdm* "from before (the Lord)" and replacement do not affect the basic parallelistic structure either.

29ab: Additions in 9a *yśr'l* "Israel" and replacement of the demonstrative pronoun by the noun *'wryt(')* "the Law" do not affect the structure while the second colon, 29b, is changed more radically by inserting *mh hwwy* "what is to happen". However, the relative clause does not affect the basic parallelism between the verbal predicates of the main clauses.

32ab: Relatively longer additions in 32a *'m' h'ylyyn* "this people" and *mdmyyn* comparable with corresponding additions in 32b *mdmyyn* "are comparable" and *d'm'* "people of", do not alter the parallelistic structure.

33ab: The additions are relatively long but syntactically not as significant. In 33a. *'rwm 'm' h'ylyyn* "for as concerns this people" and *mdmyy lḥmthwn* "is comparable to the venom" and at the end *bzmnh d'nwn štyyn* "at the time that they drink". The second colon, 33b, contains besides the corresponding addition, *wrwgzyhwn mdmy l-* "and their wrath is comparable to", a shorter one, *ḥwwyyh* "serpents", preceding "adders".

36ab: In spite of several additions the basic structure is preserved; in 36a *brḥmyw (-wy) ṭbyyh yt dynhwn d-* "in his good mercies the judgments of" and *bny yśr'l* "the children of Israel", in 36b *'lbwn* (IV: *'wlbn*) "the humiliation of" and *dṣdyqyh* "who are just".

38ab: Chiasmus is not respected as the verbal predicate of 38a is put in front. It is followed by the additional adverbial *qdwmy* "before him"; the characteristic of offerings contains instead of two nouns three, the additional one being *nksy* "the sacrifices of"; the plural *trby* "the fats of" in TN corresponds better to the plural *ḥlby* in Sam than to the singular *ḥlb* of MT. At the end of 38b, the addition *qdmwy* "before him" contributes to the symmetry of cola.

41ab: The short preposition *k-* added before *brqh* changes considerably the syntactic structure: *kbrqh ḥrby* "my sword like lightning" instead of MT *brq ḥrby* "the lightning of my sword"; the not too strong parallelism is even more weakened. The addition in 41b appears in the manuscript of TN as *bqwšṭh* "in truth", but the emendation of the first letter into *d-* "of" as proposed by A. Díez Macho is appropriate. The additional word *ymyny* "(my) right (hand)" at the end does not affect this structure.

41cd: The additions in 41d, *d'my* "of my people" and *lhwn gmlyn byšyn* "them (!) with evil recompenses" affect the balance of cola but not their basic parallelistic structure.

42cd: The addition of *d'my* "of my people" in 42c and the apparent double rendering of *pr'wt* "long-hair(ed)", understood rather as "leaders" — by *gybryhwn pwlymrkyhwn* "their warriors, the(ir) (!) generals" do not affect the basic parallelistic structure. Neither do the explicative additions of *d'my* "of my people" in both cola.

5.4. Aditional cola based on elements of the original cola.

Among those cola of TN which have no exact counterpart in the Hebrew original some were developed around words which function in Hebrew original as elements within the parallelistic cola. In most instances the sequence of these newly developed bicola corresponds to that of their basic elements in the original.

5ab: The beginning of the first colon 5a *šḥt lw l' bnyw* is reflected in the first colon of TN rendering with a verb in plural, corresponding to Samaritan *šḥtw,* and with an added adjective at the end: *ḥblw qwdmwy b(y)nyh ḥbybyh* "the beloved sons acted corruptly before him". The verb is repeated in the following colon in which the negation is also expressed; contrastively parallelistic colon is developed from the last word of 5a, *mwmm* "their blesmish".

l' qwdmwy ḥblw "not before him did they act corruptly.
'lh lhwn mwmh d'štkḥ bhwn but for them is the blemish which is found in them".

10cd: Both the verbal predicates in the colon 10c, *ysbbnhw* "he compassed him about" and *ybwnnhw* "he cared for him" are developed into cola, but before that corresponding to the second word a free addition consisting of three mutually parallel cola was inserted, see below 5.6. The first of the developed cola expresses the notion of moving around:

dbr ythwn 'rb'yn šnyn bmdbrh... "he led them forty years in the wilderness...".

The other colon is a very free rendering of the concept of care in the original Hebrew verb:

'šry ythwn ḥzwr ḥzwr l'yqr škyntyh "...he made them dwell round about the glory of his Shekinah".

Perhaps the immediately following colon

'lp ythwn 'šrty(!) [19] (in TN edition: *'mrty*) *dbyryh* "he taught them the ten Words (commandments)"

is developed also from *ybwnnhw* interpreted as related to the root *b-y-n* "to (make) understand".

The colon 10d is similarly developed: its verbal predicate *yṣrnhw* ("he kept him" JPS 1917) "guarded him" JPS 1967 is rendered by two verbs and its adverbial modifier is extended into another colon with a verbal predicate:

'yyny ythwn wnṭr ythwn "he watched them and guarded them"
hyk mh dnṭr šyknh bbh d'yynh "as the eyelid guards the pupil of the eye".

18b: The verbal element *mḥllk* "that bore thee" is rendered first by *dy škll ytkwn* "who perfected you" — interlinear variant in TN *dbr'* "who had created" —, then by words sounding closer to the Hebrew model: *w'bd ytkwn mḥylyn mḥylyn* "and who has made you (with) so many cavities". The last words are understood as plural forms of *mᵉḥillā* "cavity" [20].

19b: The second part of this non-parallelistic bicolon is extended into two clauses: the first based on the concept of anger, the second on "sons and daughters":

mn k'sh dy 'k'sw ytyh 'mh bny yśr'l "from the provocation with which his people, the children of Israel have provoked him,
dhwwn ḥbybyn 'lwy hyk bnyn whyk bnn who were dear to him like sons and daughters".

[19] Cf. the photograph in Neofiti 1 (Makor 1970).
[20] Jastrow: 761b.

32cd: Both parallel cola in the Hebrew original consist of nominal clauses. The second colon is developed in TN by adding the participle *mtpr'* "(retribution) (shall be) exacted" which governs the following adverbial modifier *mynhwn* "of them", reflection of *lmw* "to them" of the Hebrew original. The parallelism is destroyed by this addition. A parallelistic tendency may be observed in replacing of the metaphors *'nbmw* "their grapes" and *'šklt* "clusters" by the Aramaic word for "(their) works" *'bdy(hw)n,* and of two different attributes by forms of the adjective *byš-* "evil".

34ab: In the first colon the Hebrew word *kms* is vocalized in MT as a passive participle, *kāmūs* "deposited", corresponding to parallel *ḥtm, ḥātūm* "sealed"; also Sam *knws* is apparently a passive participle. In this place TN has *ks'* "the cup". In TN three passive participles then follow, probably induced by the passive character of the original Hebrew word, in a kind of triple translation: *mmzg wmtqn wm'td* with further addition *lršy'yh* "mixed, set in order and prepared for the wicked". The other additions *dpwr'nwth* "of retribution" in 34a and *lywm dynh rbh* "for the great day of judgement" in 34b do not change basic syntactical parallelism of the original cola.

35ab: Both the coordinated basic elements in 35a, *nqm* "vengeance" and *šlm* "recompense" are developed in NT into cola which are parallel semantically but not syntactically:

dydy hy' nqmth "vengeance is mine"
w'nh hw' dmšlm "and I am who will repay".

35cd: To the slight addition to the first of these cola, *dršy'yh* "of the wicked" corresponds contrastively the addition *dṣdyqyh* "the just" in 36c. The colon 35d is developed into two cola. The later part serves as base for the first colon, the initial verb *ḥš* "and he hurries" for the second one.

36cd: The second colon 36d is extended into two cola, the first based on the two passive participles, the second on the preceding notion of "nothingness", *'ps* in Hebrew:

w'nwn šbyqyn wrṭyšyn "and (that) they (are) abandoned and hidden away"
wlyt lhwn ds'd wsmk "and that they have none to help and support them".

The beginning of the colon 36c with the active verb *yr'h,* the suject of which is *yhwh* "the Lord" in 36a, is transformed into a passive construction: *gly qdmwy* "it is manifest before him". At the end of 36c *dṣdyqyh* "of the just"" is added, cf. to 36c.

w'št(') dghynm m'tdh lhwn "and the fire of Gehenna is prepared for them"
wmzrz wmyyty pwr'nwth 'lyhwn l'lm' d'ty "and retribution hastens and comes (McNamara and Maher: "to come") upon them in the world to come".

39cd: Both cola are developed, each into a contrastive bicolon, while the sequence of elements is kept:

'nh hw' dmmyt ḥyyn b'lm' hdyn "...I am he who causes the living to die in this world

wmḥyy myty b'lm' d'ty and who brings the death to life in the world to come".
'nh hw' dmḥy "I am one who smiles,
w'nh hw' dmsy and I am one who heals".

5.5. Additional cola parallelistically keyed to the original cola.

While in the preceding section the cola which were developed from one element within a colon of the original were listed, this section deals with additional cola which were formed as parallels to the complete cola translated from the cola of the original.

To 5b: The first of the additional two cola with no base in the Hebrew original provides a parallelistic explanation to the adjectival attributes in 5b:
drh dšny 'bdwy "a generation which has changed its works"
The second, additional contrastive colon resumes and varies the verb "to change":
'wp sdr dynwy d'lm' 'štny 'lwy "the order of the world's judgments likewise changed against it".

To 15b: The new colom is synonymously parallel to the colon 15b
w'trw wpḥzw... "they grew rich and haughty...":
whṣlḥw wqnwn lhwn nksyn sgyn "they prospered and acquired many possessions for themselves".

To 27a: An additional complementary colon is extended by a relative clause:
w'ylwly d'dkr lhwn qyymh + dqyymt... "and were it not that I remember in their favor the convenant that I established...".

To 43a: The additional colon is thetically parallel to 43a:
qlsw qdmwy 'wmyyh "acclaim before him, O you nations"
šbḥw ytyh 'myh byt yśr'l "praise him, O you his people, the house or Israel".

Similar colon appears in this position in Hebrew 4QDt(g)
whšthww lw kl 'lhym "and bow dow to him, all gods".
In Greek LXX there are three cola between the equivalents of MT 43a and MT 43b.

To 43d: The additional colon precedes the colon 43d and is antithetic to it:
wbḥwby 'm' 'r'' lqyy' "and for the sins of his people the land shall be smitten"
wbrḥmwy ṭbyh hw' mkpr 'l 'r'' w'l 'm' "but he in his good mercies will make atonement for the land and for the people".

Since in the original Hebrew poem no strictly antithetic bicola appear, this additional bicolon shows its secondary origin both by its character and its position.

5.6. Parallelistic verses freely added, without support in the original.

The verses without models in Hebrew original are found especially in the long targumic additions, of which only several exhibit parallelistic structures.

To 1: Before the straight translation of Hebrew 1ab TN presents a long addition in which three cola are arranged according to the admittedly rather loose parallelistic pattern A + A' — B, in accordance with the preceding not parallelistic sentence:

dl' myytyn l'wlm "who never die
wl' ṭ'myn ks' dmwth and who do not taste the cup of the death
brm swpyhwn blyyn l'lm' d'ty but whose end is that they were out in the world to come".

First two cola are synonymous, the third one stands in contrast to them.

To 4: In the additional portion there are four phrases describing what God is doing in four portions of the day, each beginning with *(w)tlt š'yn* "three hours" and containing a participle.

To 10c: After the equivalent of 10c there are three mutually parallel complementary cola:

'ḥt lhwn mnh mn šmy' "he made manna come down for them from the heavens,
'sq (!) lhwn b'r(h) mn thwmh he made the well come up for them from the abyss,
w'gyz lhwn slwy mn ymh and he brought quails for them from the sea".

To 14e: The isolated colon 14e is taken out from its isolation by the introduction "Moses the prophet said" and the parallelistic protasis to the main clause 14e:

'yn yhwwn ysr'l l'yyn b'wryth "If Israel studies the law
wnṭryn pqwdyyh and keeps the commandments"...

To 30ac and 31b: Before 30a there is a parallelistic bicolon containing protasis identical to that before 14e. Before 30c there is a colon contrasting with that before 30c, and is repeated with slight variant of the person before 31b:

'l dḥṭwn/dḥṭynn w'rgyzw/w'rgzn qdmwy "because they/we have sinned and provoked anger before him".

Even if these cola do not follow each other immediately, their parallelity enhances their coherence.

6. *Concluding remarks*

It can be concluded from the preceding detailed comparisons between MT and TN that the Hebrew text on which the targumic rendering was based was slightly different from MT.

The arrangement of parallelistic verses in TN corresponds more to the original poetic structures than to the the later traditional divisions into 70 or 67 lines.

Some additions introduced into TN are of rather grammatical character, in 7a, 21ab, 21cd (5.3).

In several instances the tetragram or the words for God are rendered by one word — *yyy* in 9a and 36a, cf. also 4b and 8a — or eliminated by using different constructions, as in 12b, 17a, 17b. In other instances the concept of "the Word" *m(y)mr* of God or the Lord is introduced, cf. 15c (5.3), 18b (5.2), 30c; cf. also the extended expression *bdhltyh* (*dtqyph*) "the fear (of the Strong One)", 15d (5.3). This concept of "the Word" is also added elsewhere in relation to God, cf. 26a and 40b (5.2), 2b, 12a, 23a (5.3). The distance of God is stressed by using the passive construction, in 36c (5.4), the preposition *mn qdm,* in 6a (cf. 4.2), or both: 19a (cf. 4.3), 27d (5.3).

In the targumic rendering the relationship of the text to Israel is expressed by adding its name, either alone — 37a (5.2), 29a (5.3) — or as "the children of Israel" — 9b (5.2), 2a, 12a, 36a (6.3) — "the house of Israel" 37a (5.2), 25a (5.3); cf. also the additions of "(this) people" 32ab, 33a, 41b, 42c (5.3). There are references to the history of Israel in the additional cola; cf. 27a (5.5), to 10cd, 14e, 30a, 30c, 31b (5.6).

These additions and many other deliberate changes show clearly that the preservation of parallelistic structures was not among the highest priorities of the targumic rendering. There are numerous instances of destroyed or considerably weakened parallelistic structures. However, some new ones were introduced by the targumists. Even in the nonparallelistic bicola some changes towards parallelistic structures were made, through adjustments — cf. 3ab (4.2) — and additions of new elements enhancing their parallelistic character: 19b, 35ab (5.4), 27c, 43a, 43b (5.5).

Some additions to parallelistic bicola respect their symmetry; cf. 30ab (5.2), 2ab, 32ab (5.3). The parallelistic tendency still was pervasive enough, as can be seen in some additions, such as in 10c and 34a (5.4), and many new cola. Entire sections are devoted to the new parallelistic verses developed from the elements of the cola (cf. 5.4) or added to match the complete cola (5.5). Newly created parallelistic structures appear in the additions not bound to the Hebrew original (cf. section 5.6).

The vitality of the parallelistic style can be perceived also in the character of the altered and added structures: besides synonymous ones, corresponding to the mode of the original poem, also contrastive and even antithetic ones are represented in the targumic rendering.

Bardtke, Hans
1953/54 "Der Traktat der Schreiber (Sopherim)". *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*. Gesellschafts-sprachwissenchaftliche Reihe. 3/1 (Festschrift Albrecht Alt): 13-31.

Barthélemy, D., ed.
1955 "Textes bibliques". 49-76. Barthélemy D. - Milik J. T., eds. *Qumran Cave I*. (Discoveries in Judaean Desert, I) Oxford: Clarendon.

Burchard, Christoph
1965 *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*. (BZAW 89). Berlin: Töpelmann.

Díez Macho, Alejandro
1978 *Neophyti 1: Targum Palestinense: Ms de la Biblioteca Vaticana*. Tomo V: Deuteronomio. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1979 *Neophyti 1*... Tomo VI: Apéndices.

Goshen-Gottstein, Moshe H., ed.
1976 *ktr 'rm ṣwb'. The Aleppo Codex*. Jerusalem: The Hebrew University Bible Project.

Hempel, J.
1972 "Numeri et Deuteronomium". K. Elliger - W. Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 3. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt. (283-353, *BHS*, Deutsche Bibelstiftung. 1976/77).

Jastrow, Marcus
1903 *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. (New York/Berlin: Choreb, 1926).

The Jewish Publication Society of America
1917 *The Holy Scriptures according to the Masoretic Text: A New Translation*. Philadelphia (1945).
1967 *The Torah: The Five Books of Moses: A new translation of the Holy Scriptures according to the Masoretic text*. First Section. Second Edition. Philadelphia.

Josephus, Flavius
1887 Niese, Benedictus, ed., *Flavii Iosephi Opera*. Vol. I. Berlin: Weidmann. (2nd ed./reprint 1955).

Loewinger, Samuel
1970 "Prolegomenon". VII-XLV. V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*. (Wien 1906). New York: Ktav.

McNamara, Martin - Maher, Michael
1978 "Traducción inglesa". 443-573. Díez Macho 1978.

Pérez Castro, F., ed.
1959 *Séfer Abiša': Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus*. Madrid: C.S.I.C.

Segert, Stanislav
1983 "Parallelism in Ugaritic Poetry", *JAOS* 103: 295-306.
1985 "Hebrew Poetic Parallelism as Reflected in the Septuagint", pp. 133-148. N. Fernández Marcos, ed., *La Septuaginta en la investigación contemporánea.* Madrid: C.S.I.C.

Skehan, Patrick W.
1954 "A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut. 32) from Qumran". *BASOR* 136: 12-15.

Wevers, John William, ed.
1977 *Deuteronomium* (Septuaginta, III, 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

STANISLAV SEGERT

UN FRAGMENT INÉDIT DU TARGUM SAMARITAIN

La collection connue sous le nom "Robert Garrett Collection Number Five" dans la bibliothèque universitaire de Princeton aux États Unis est constituée, en sa majorité, de feuilles disparates de parchemin détachées de leurs *codices* samaritains. C'était la pauvreté, allant jusqu'à la famine, qui, dans les siècles précédents, déterminait les membres de la communauté samaritaine de Sichem à vendre leurs trésors ancestraux aux marchands d'antiquités et aux amateurs ardents d'enrichir leurs collections. Dans leur misère, ils étaient parfois amenés à arracher des feuilles de leurs manuscrits vénérés et à les vendre pour échapper à la famine. Telle est la collection "Robert Garrett", arrivée finalement aux fonds de Princeton et oubliée jusqu'à présent.

Un petit nombre de fragments de cette collection comporte des sections du Targum samaritain qui se regroupent en deux parties. L'une appartient à un manuscrit bilingue, le Targum étant la colonne de gauche, parallèle au texte hébreu du Pentateuque, l'autre à un manuscrit trilingue dont le Targum est la colonne du milieu, entre la colonne arabe (à gauche) et la colonne hébraïque (à droite).

C'est grâce à mon collègue et ami, le Professeur Alan D. Crown, chef du département d'études sémitiques à l'université de Sydney, que j'ai appris l'existence de cette collection. Cet infatigable chercheur des fonds samaritains a bien voulu m'envoyer un microfilm en sa possession, renonçant à sa priorité en ce qui concerne la publication des fragments, bien qu'il soit le premier qui les ait découverts. Je lui exprime mes plus profonds sentiments de gratitude. Un peu plus tard M. Alfred L. Bush, le curateur associé des manuscrits à la bibliothèque de Princeton, m'a envoyé les photocopies de la collection entière me demandant d'identifier le contenu des fragments. Pendant un court séjour à Princeton j'ai eu la possibilité de consulter la collection et de corriger quelques fautes de lecture, produits inhérents de la lecture des photocopies. C'est avec la généreuse permission des autorités de la bibliothèque que je publie ci-dessous un des fragments en question comme hommage à la mémoire du Grand Explorateur et Découvreur dans la *terra incognita* du Targum, le Professeur Alejandro Díez Macho, dont l'activité dans ce domaine a tant influencé le monde des chercheurs.

Le fragment publié ci-dessous, L_1 dans la nomenclature provisoire de la collection Garrett 5, consiste en une feuille de parchemin détachée du manuscrit No. 3 de la Synagogue samaritaine de Sichem (d'après la nomenclature de l'Institut des Microfilms de Manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale et universitaire de Jérusalem), présenté sous le *siglum* A dans l'édition critique du Targum samaritain récemment parue [1]. L'appartenance de L_1 à A est prouvée non seulement par leurs caractéristiques extérieures communes, comme caligraphie, dimensions, nombre de lignes par page, nature du parchemin, ornements [2], couleur de l'encre, etc., qui sont absolument identiques [3], mais aussi par leur contenu et surtout par leur nature linguistique particulière.

Le *recto* de L_1 commence par Gen IX 6b: הלא בצורת מלאכיה עב[ד ית] ברנשה, et son *verso* se termine par X 6: ובני חם כוש מצרים פוט כנען. C'est justement à ce point que A commence (v. 7): ובני כוש sqq. L_1 remplit donc une bonne partie de la lacune de A, qui s'étend entre Gen V 30 et X 7. Il semble que ce fragment ne fut détaché de son endroit qu'après la reproduction de A faite à Sichem par le Prêtre samaritain Ya'qob ben 'Amram sur la demande de Petermann [4], car le dernier inclut dans l'apparat de son édition les variantes de A à partir de Gen I. Or les particularités de notre fragment apparaissent en leur totalité dans l'apparat en question. Il est donc certain qu'il existait encore à Sichem au début de la deuxième moitié du siècle précedent [5].

Dans les lignes suivantes je relève quelques caractéristiques, surtout d'ordre linguistique, qui mettent à part le manuscrit A et qui se trouvent dans le fragment traité, assurant leur origine commune.

ברנשה, *l'homme* (IX 6). Cette forme ne se trouve qu'ici et dans deux autres passages de A, à savoir Ex XX 15; Dt V 20 (Exode reproduit le texte de Deutéronome pour rendre la narration plus compréhensible — procédé habituel dans le Pentateuque samaritain et naturellement dans son Targum). Les autres manus-

[1] A. Tal, *The Samaritan Targum of the Pentateuch. A Critical Edition,* vols. I-III (Tel Aviv 1980-1983). Ses variantes sont inclues dans l'apparat de l'édition de H. Petermann et C. Vollers, *Pentateuchus Samaritanus,* etc. (Berlin 1872-91).

[2] Formés par des lignes et points à la fin de chaque section — *qiṣṣa* dans la terminologie samaritaine. Ils varient beaucoup d'un scribe à l'autre

[3] Tal, *ibid.*, vol. III, p. 22 sqq.

[4] P. Kahle: ZDMG 61 (1907) 909-912.

[5] H. Petermann, *Reisen in Orient,* vol. I (Leipzig 1860) 268 sqq.

crits du Targum samaritain emploient partout אנש, ou bien האדם (!)[6] ברנש, étant le produit tardif d'une contraction de בר אנש n'est répandu que dans les sources tardives de l'araméen palestinien, comme le Syropalestinien[7] et le Targum juif dit "de Jérusalem"[8]. Quant aux sources samaritaines, on le trouve dans le Memar Marqa, p. ex.: ריש מחכומה יהי ברנשה ידע רבות ברוה, *le début de la sagesse est la connaissance de la grandeur du Créateur*[9].

טופנה, *le déluge* (IX 11,28; X 1), est un bon témoignage en ce qui concerne l'appartenance de notre fragment à A, car c'est seulement dans ce manuscrit que מבול est rendu par מבולה, comme l'atteste le manuscrit Sam No. 2 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, dont les vingt-six premiers chapitres de la Genèse ont été copiés en 1514 de A[10]. Le mot usité dans le reste des manuscrits pour rendre l'hébreu מבול est מבולה, טופנה leur étant inconnu. De toutes les sources araméennes, seuls Onqelos et le Syriacque connaissent טופנא comme expression de la notion "déluge". Il est vraisemblable que טופנא fasse partie du vocabulaire de l'araméen commun qui précède l'instauration des dialectes locaux dans la littérature. C'est ainsi que מבולה, emprunté à l'hébreu dans les dialectes palestiniens de l'araméen, s'est installé dans la littérature répudiant טופנא. P. ex. dans le Cod. Neophyti du Targum "de Jérusalem", Gen VI 17; VII 6,7,10,17, etc. Cf. les fragments du même Targum dans la version découverte dans la Geniza du Caire[11] et aussi bien dans le "Fragmententhargum", Gen VII 10[12]. La présence de טופנה dans notre fragment, comme dans le reste de A, est l'effet de l'influence exercée par Onqelos sur son scribe. Cette influence, révélée par plusieurs savants et définitivement

[6] Sauf pour une variante intralinéaire dans le manuscrit M: Lev V 4.

[7] Fr. Schulthess, *Lexicon Syropalaestinum* (Berolini 1903).

[8] P. ex. Cod. Neophyti, Gen I 26,27. Sur l'âge du Targum représenté par ce codex voir mes articles dans *Lešonenu* 43 (1979) 165-184; 44 (1980) 43-65. Voir aussi *Hebrew Language Studies presented to Professor Zeev Ben-Ḥayyim* (Jérusalem 1983) 201-218.

[9] J. Macdonald, *Memar Marqah* (Berlin 1963) vol. I, p. 141.

[10] E dans mon édition. Tal, *ibid.*, pp. 39 sqq.

[11] Publiés par P. Kahle dans *Masoreten des Westens*, vol. II (Stuttgart 1930) 30-31.

[12] M. Ginsburger, *Das Fragmententhargum* (Berlin 1899). Cf. M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch* (Rome 1980).

établie par S. Kohn[13], met à part, par l'abondance de ses manifestations, le manuscrit A de ses semblables[14].

נופיכון, *votre engeance* (IX 9). נוף est largement répandu dans le manuscrit A comme traduction de l'hébreu זרע (littéralement "semence"); p. ex.: Gen IV 25; XIII 15; XXVI, 4, etc. Les autres manuscrits du Targum samaritain emploient זרע[15].

עגל (= חגל), *vit* (IX 22) est un verbe très fréquent dans A, où il est usité avec חוה, חמה et צפה pour rendre l'hébreu ראה, *voir*. P. ex. Gen XII 12; XVI 5; XL 16 etc. חגל n'est pas présent dans les autres manuscrits du Targum samaritain mais il est assez usuel dans Memar Marqa[16].

פושו, *croissez* (IX 7), rend l'hébreu פרו, comme très souvent dans A, p. ex.: ויפשינך, *et il te fera fécond* (Gen XXVIII 3); פשו, *s'accrurent* (Ex I 7), etc. Tous les autres manuscrits emploient le verbe פרה.

Certains traits grammaticaux témoignent eux aussi que le fragment présenté ci-dessous est une partie du manuscrit A, dont certains verbes "faibles" sont les seuls à perdre leur premier radical. P. ex. פק, *il est parti,* pour נפק (Gen XXV, 26); וסב, *il prit,* pour ונסב (Gen XXVII 35); ולך, *il est allé,* pour והלך (Gen XII 4; XXV 34), etc. Cette dernière forme de הלך se trouve aussi dans notre fragment: ולכו, *ils sont allés* (IX 23)[17]. De la même façon, le manuscrit A est le seul à utiliser le suffixe ־תי du parfait (première personne), p. ex.: חפסתי, *j'ai creusé* (Gen XXI 30); שמשתי, *j'ai servi* (Gen XXIX 25), etc. Ce suffixe est présent dans notre fragment aussi: יהבתי, *j'ai donné* (IX 13)[18].

Pour compléter cette liste des traits communs au manuscrit A et à notre fragment, il semble nécessaire d'évoquer un sujet de

[13] *Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner* (Leipzig 1876) 116-122.

[14] La seule production littéraire palestinienne (Onqelos exclu) où le mot טופנא est présent en dehors du Targum samaritain est le Targum syropalestinien. Mais il ne faut pas se fier trop à son originalité, car il a subi une très forte influence syriacque. Voir M. Ben-Asher, *Palestinian-syriac Studies* (Jérusalem 1977) 5, 163, 308-329.

[15] Sauf quelques occurrences dans le manuscrit B dont la position linguistique est très rapprochée de celle de A. Tal, *ibid.*, pp. 61 et 100.

[16] Tal, *ibid.*, p. 56.

[17] Ce phénomène est assez répandu dans les sources de l'hébreu de l'époque byzantine. Voir Tal, *ibid.*, p. 91.

[18] Tal, *ibid.*, p. 91.

nature non-linguistique, de grande importance quant à l'évolution du texte du Targum samaritain. Il s'agit de la manière de traiter les anthropomorphismes du Pentateuque dans les sources targumiques, problème qui a beaucoup préoccupé les auteurs des diverses versions araméennes [19]. Quant au Targum samaritain, l'attitude envers la conception de la divinité à l'image de l'homme et ses actions et réactions a beaucoup changé dans le cours de son évolution. Tandis que les manuscrits anciens restent indifférents aux manifestations d'anthropomorphisme, si fréquentes dans le Pentateuque, et traduisent le texte littéralement, on aperçoit dans les manuscrits tardifs une tendance à les éviter, et c'est A où cette tendance est la plus accentuée [20]. Très souvent il écarte cette importunité par des moyens empruntés à la version arabe en circulation dans le communauté. Ce fait est remarquable dans le cas du verset IX 6 de notre fragment où l'expression בצלם אלהים (ברא את האדם), (*il a créé l'homme*) *à l'image de Dieu*, fut traduite בצורת מלאכיה , *à l'image des Anges*, à la manière de la version arabe: בצורת אלמלאיך [21]. Le même procédé est pratiqué par A, et par des moyens identiques: בדמות אלהים , *à la ressemblance de Dieu* (Gen V 1), est traduit: בתשוית מלאכיה , cf. בשבה אלמלאיכה chez Abou Sa'id; לקח אתו אלהים , *Dieu le prit* (Gen V 24), est traduit: נסבתה מלאכיה d'après la version arabe: תולתה אלמלאיך [22], etc.

En raison de ces traits de caractère, communs et distinctifs à la fois, il est certain que le fragment L_1 fait partie du manuscrit A, d'où il a été détaché avec ses semblables, à savoir les fragments conservés dans les bibliothèques de Léningrad (No. 180 et 181), d'Oxford (Bodleian Sam b7, fols 4-15) et de Londres (British Library Or 5036, fols 16-18) [23].

* * *

Le manuscrit E, étant une copie de A, en ce qui concerne les premiers vingt-six chapitres du livre de la Genèse [24], fut exécuté — sans doute — avant que ce dernier n'ait été déchiré, car notre fragment, comme les autres mentionnés ci-dessus, fut copié par son

19 P. ex. M. Klein: *Supplements to Vetus Testamentum* 32 (1981) 162-177.

20 J'ai abordé ce sujet dans un article à paraître dans le tome prochain de *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*.

21 P. ex. Abou Sa'id *ad loc.*

22 Tal, *ibid.*, p. 84.

23 Tal, *ibid.*, pp. 22-23.

24 *V. supra.*

scribe avec une grande fidélité, sans tentation de corriger les fautes de son prototype: וחכם דעבד לה ית ברה בכורה, au lieu de: וחכם ית דעבד לה ברה בכורה *(Noé) apprit ce qu'avait fait son fils cadet* (IX 24); יפה אלהים ליפת au lieu de: יפתי אלהים ליפת, *Que Dieu exalte Japhet* (IX 37); גבר ללשונה au lieu de גבר ללשנה *chacun ayant sa langue* (X 5).

Néanmoins, le scribe de E ne fut pas assez alerte jusqu'à éviter toute erreur et commit un certain nombre de fautes (ou bien "adaptations"):

		E	L_1	
IX	7	וארכסון	וארמסון	*fourmillez*
	8	אל נח	לנח	*à Noé*
		ואל בניו	ולבניו	*et à ses fils*
		אתו	עמה	*avec lui*
	9	--	ועם נפיכון בתרכון	*et avec votre postérité*
	11	טפונה	טופנה	*déluge*
	12	אלהה	אלהים	*Dieu*
	17	דה	דאה	*cette*
	24	חמרה	עמרה	*son vin*
X	1	ברי	בני	*les fils* (*de Noé*)

Et voici le fragment dans son entièreté.

Abraham Tal

a

IX 6 הלא בבורת מלאכיה עב[ד ית]
7 ברבשה. ואתון פושו וס[גו]
וארמסון בארעה וסגו ב[ה :-]
8 ואמר אלהים לנח ולבריו
9 עמה למימר. והאנה
מקים ית קיאמי עמוכון ועם
10 ברפיכון בתרכון.ועם כל נפש
חיתה דעמוכון בקמצה
ובבהמתה ובכל עפיסת ארעה
עמוכון מכל נפוקי תיבותה
11 לכל חית ארעה. ואקים ית
קיאמי עמוכון ולא יקטע
חורי כל בשר ממי מבולה ול[א]
יהיה עורי טופנה למחבל
ארעה :-
12 ואמר אלהים דה סימן קיאמה
דאנה יהב ביני וביניכון
ובין כל נפש קעימה דעמכו[ן]
לדרי עולם. ית ליבקי יהבתי

בעננה ותהי לסימן פסקול
ביני ובין ארעה. וי[ה] 14
בעננין ענן על ארעה ויתגלי
לבקי בעננה. ואדכר י[ת] 15
פסקולי דביני וביניכו[ן]
ובין כל נפש חיתה
דעמוכון בכל בשר ולא יהי
עורי מיה למבולה למחבלה
כל בשר.ויהי ליבקה בעננה 16
ואחזי לדכר קיאם עלם
בין אלהה ובין כל נפש
קעימה בכל בשר דעל ארעה.
ואמר יהוה לנח דאה 17
סימן קיאמה דאקימת
ביני ובין כל בשר דעל
ארעה :-
והוו כל ברי נח הנפוקיםמן 18
תיבותה שם חם ויפת
וחם הוא אבי כנען

b

19 תלתה אלין בני נח ומנהון
20 אתבדרת כל ארעה. ושרי נח
גבר פרנסה ונצב כרמה
21 ושתה מן עמרה ואשכר
22 ואלקי בגו משכנה. ועגל
חם אבי כנען ית קלשפרת
אבוה וחוי לתרי אחוה
23 מלבר. ונסב שם ויפת
ית שמלתה ושוו על שכם
תריון ולכו לולק וכסו
ית קלשפרת אביהון
ו[פ]ביהון לולק וסלוק אביהון
24 לא חזו. ואתלפם נח מן
עמרה וחכם דעבד לה ית
25 ברה זעורה. ואמר
לבט כנען שמש שמושין
26 יהי לאחוה. ואמר
ברוך יהוה אלהה דשם
ויהוה כנען שמש להון

27 יפה אלה ליפת וישרי
במשכני שם ויהוה כנען שמש
28 להון. ואתוחי נח בתר
טופנה תלת מאה שנה
29 וחמשין שנה. והוו כל יומי
נח תשע מאה שנה
וחמשין שנה ומית :-

X 1 ואלין תולדי בני נח שם חם
ויפת ויולידו להון בנין
2 בתר טופנה. בני יפת גמר
ומגוג מדי ויון תובל
3 מושך ותירס. ובני גמר
4 אשכנז וריפת ותגרמה. ובני
יון אליש תרשיש כתים
5 ודודנים. מן אלין אתפרדו
אקרי גועיה בארעיהון גבר
ללשונה לכרניהון בגויהון :-
6 ובני חם כוש ומצרים פוט
וכנען

IV

PSEUDOEPIGRAFOS Y QUMRAN

CONCEPCION VIRGINAL DE JESUS Y APOCALIPTICA

A PROPOSITO DE UN FRAGMENTO COPTO SOBRE HENOC

El estudio de los libros apócrifos del Antiguo Testamento va cobrando cada vez más importancia ya que en ellos queda reflejado el transfondo cultural y religioso en el que surgió el Nuevo Testamento. Este estudio ha sido impulsado entre nosotros por el prof. D. Alejandro Díez Macho, bajo cuya dirección Ediciones Cristiandad ha acometido la empresa de publicar en castellano los Apócrifos del Antiguo Testamento[1]. Estas obras son una fuente de primer orden para conocer la apocalíptica: esa forma del pensamiento religioso judío y de expresión de sus esperanzas que está en boga sobre todo dos siglos antes y después de Cristo. Los hagiógrafos del Nuevo Testamento y el mismo Jesucristo utilizan en ocasiones los esquemas religiosos y las expresiones de la apocalíptica. De ahí el interés de su estudio en orden a comprender mejor algunos pasajes del Nuevo Testamento. Tal puede ser el caso de los relatos evangélicos sobre el nacimiento e infancia de Jesús y, más en concreto, sobre la concepción virginal. También sobre estos temas el prof. Díez Macho ha realizado valiosos trabajos poniendo magistralmente de relieve los procedimientos literarios que aparecen en Mt 1-2 y Lc 1-2[2].

Nuestro propósito en estas páginas es volver a considerar el misterio de la concepción virginal de Jesús a la luz de algunos textos de carácter apocalíptico, y especialmente de un pasaje poco conocido perteneciente a una obra de la que sólo nos han llegado algunos fragmentos en copto sahídico, y que parece tratarse de un Apócrifo de Henoc. La publicación de estos fragmentos puede verse en Ediciones Cristiandad[3]. Pero antes de estudiar dicho pasaje y su significación conviene determinar, aunque sea a grandes rasgos, el contexto en el que a nuestro juicio cobra su interés, es decir, la

[1] A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Vols. I-IV (Ed. Cristiandad, Madrid 1982-1984).

[2] Cf. A. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia. El entorno de Jesús* (Ed. Fe Católica, Madrid 1977).

[3] G. Aranda, *Un Apócrifo copto de Henoc,* en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento,* IV (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 327-340.

relevancia de la apocalíptica en orden a la comprensión de la concepción virginal de Jesús.

I. LA CONCEPCION VIRGINAL DE JESUS A LA LUZ DE LA APOCALIPTICA EN GENERAL

Desde el punto de vista del estudio crítico literario se va imponiendo cada vez con más fuerza que el substrato de las narraciones evangélicas del nacimiento e infancia de Jesús se encuentra en el cristianismo judaico, palestinense, y no en el cristianismo helenista [4]. Uno de los argumentos más importantes en este sentido es el hecho de que tanto en Mt 1-2 como en Lc 1-2 se descubren procedimientos derásicos propios de la exégesis judaica. Mateo buscando los paralelos con el Antiguo Testamento y narrando historia por alusiones, Lucas siguiendo un método antológico de escribir la historia, historia teológica, y recurriendo al procedimiento antitético [5]. Así concluye el prof. Díez Macho su estudio sobre los procedimientos redaccionales en Mt 1-2 y Lc 1-2: "Hemos intentado probar, con ejemplos de los evangelios de la infancia de Mateo y Lucas, la importancia del derash por "analogías", sean de un tipo u otro; personales, reales, verbales. Los relatos de la infancia son historia por analogías, por paralelos. Y hemos salido al paso de la errónea creencia que narración deráshica es sinónimo de relato ficticio, no histórico, cuando la verdad es que el tal relato en el Nuevo Testamento busca, persigue, las analogías de la Vieja Alianza para confirmar los hechos neotestamentarios" [6].

En este contexto de un transfondo judío cristiano se ha estudiado especialmente la relación que existe entre la concepción virginal de Jesús narrada en Mateo y en Lucas, y algunos pasajes del Antiguo Testamento o ideas judías anteriores al Nuevo Testamento. Se ha destacado sobre todo la conexión de los relatos evangélicos con Is 7,14, y el paralelismo con otros relatos de anuncios divinos en el Antiguo Testamento. Ello ha reportado abundante luz para ver la significación del misterio de la concepción virginal como cum-

4 Puede verse la historia de la investigación en J. de Freitas Ferreira, *Conceição Virginal de Jesus. Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a "Declaração de Eisenach" até hoje, sobre o testemunho de Mt 1,18-25 e Lc 1,26-38* (Ed. Università Gregoriana, Roma 1980); G. Aranda, *La Concepción virginal de Jesús*: "Scripta Theologica" 14 (1982) 831-846.

5 Cf. A. Díez Macho, *La historicidad...*, pp. 19-49; S. Muñoz Iglesias, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según san Lucas* (Ed. C.S.I.C. Madrid 1983).

6 A. Díez Macho, *op. cit.*, p. 49.

plimiento de las profecías, de Is 7,14 en concreto, y para precisar su carácter semiológico en el conjunto del relato lucano, al compararlo con otros anuncios veterotestamentarios. Sin embargo es muy frecuente, sobre todo en autores protestantes, polarizar la interpretación de estas relaciones hasta el punto de considerar la concepción virginal de Jesús como un simple desarrollo de la cita de Isaías o como un teologúmeno, expresión del mesianismo o de la filiación divina de Jesús. Tal interpretación sobrepasa los límites de la sana crítica literaria e incluso la contradice, ya que, por una parte, del texto de Isaías o de su interpretación rabínica no se deduce ni se llega a la concepción virginal [7], y por otra, el motivo de la concepción virginal no encuentra en el judaísmo ningún precedente del que hubiera podido surgir. De ahí que otros estudiosos hayan intentado buscar un precedente y poner el transfondo de los relatos evangélicos en ambientes helenistas, ya judíos ya cristianos. Pero tal búsqueda no puede tener éxito pues tropieza con los datos literarios antes expuestos y con el hecho de que tanto en ambientes judíos como cristianos se da verdadera repugnancia hacia la teogamia y los mitos que la expresan [8].

Dentro del reconocimiento del transfondo cristiano judaico de los relatos de la infancia se ha considerado también su relación con la apocalíptica, poniéndose así de relieve aspectos interesantes para la comprensión de los acontecimientos que allí se relatan. En Mt 1-2 tanto la genealogía como los cinco episodios narrados presentan una concepción de la historia de tinte marcadamente apocalíptico: la iniciativa en la historia y su progreso pertenece exclusivamente a Dios. Se ve ya en la genealogía (Mt 1,1-17) donde la historia precedente, resumida en una breve sinopsis genealógica y agrupada en tres períodos de catorce, queda conectada con Jesús como consumación escatológica de toda la historia de Israel a partir de Abraham. La genealogía muestra cómo esta historia es conducida por Dios, —y esto precisamente se acentúa con la mención de los hermanos de Judá y de las mujeres— hasta que en ella surge Jesús por especial intervención de Dios, cuando en realidad se ha agotado la línea regia. En Mt 1,18-25 Dios es el guía y protector del niño cuyo destino y misión se van revelando. Como en los tiempos pri-

[7] *Ibid*, p. 21-22: "Ni la virginidad de María, ni la imposición del nombre por José, ni la presencia de "Dios con nosotros" son meras deducciones de una exégesis sin consistencia: por el contrario, son realidades que Mateo intenta confirmar con texto del Viejo Testamento, interpretado según la hermenéutica al uso".

[8] "Falta cualquier razón para admitir que las comunidades pagano-cristianas hasta mediados del siglo II, contra su riguroso principio, hayan introducido mitologúmenos populares" (A. Harnack, Recensión a la obra de H. Usener en "Theolog. Literaturzeitung" 8 (1889) 204.

mordiales de la historia de Israel, la solicitud de Dios es especialmente activa frente a este niño con el que se inaugura el nuevo eón prometido a todas las generaciones a partir de Abraham. La iniciativa divina se pone especialmente de relieve en la concepción virginal que aparece como el comienzo totalmente gratuito del eón escatológico no por obra del hombre sino del Espíritu de Dios, cuando se han agotado los recursos del hombre.

Para E. Lohmeyer, que da esta orientación a su *Comentario a San Mateo*[9], Mt 1-2 se deberían a una comunidad cristiana bilingüe de Galilea de pensamiento apocalíptico y serían como una meditación apocalíptica del Antiguo Testamento. En cuanto a la concepción virginal, este autor considera que se trata de un teologúmeno apocalíptico sobre la base de la oposición carne-espíritu, y que lo importante en Mateo no es la concepción virginal, que según él sólo entra indirectamente, sino la generación pneumática, que Jesús procede del Espíritu, y no de la carne (Cf Jn 3,6-8; 1 Cor 15,45). Pero en realidad Lohmeyer va en esto demasiado lejos sin explicar cómo pueda pasarse de la idea de generación pneumática a la de la concepción virginal: en una mentalidad judía la acción del Espíritu se manifestaría de otras formas; pero no precisamente en concepción virginal, motivo ajeno al judaísmo. Sin embargo, la significación de iniciativa divina y novedad radical del nuevo eón que proporciona la lectura de Mt 1-2 a la luz de la apocalíptica son elementos válidos.

También en Lc 1-2 inciden los temas propios de la apocalíptica, especialmente a partir del libro de Daniel. Así por ejemplo el tema de las setenta semanas que se ve reflejado en las anotaciones cronológicas que se van distribuyendo a través del relato[10]. En la figura y el nombre del arcángel Gabriel, portador del anuncio como en Dan 8,15ss[11]. Pero sobre todo en la continuidad, y discontinuidad al mismo tiempo, en el desarrollo de la historia de la salvación. Continuidad porque Lc 1-2 representa la época de Israel que da paso al período siguiente: el medio del tiempo. Discontinuidad porque mientras el Espíritu actúa en Juan Bautista impulsándole en el vientre materno a la acción profética, en María actúa el Espíritu Creador suscitando a Jesús en su seno, como Hijo del Altísimo, inaugurador de una nueva época de salvación[12].

Estos datos muestran efectivamente que existe una relación entre los relatos evangélicos de la infancia y los temas propios de la apocalíptica, y que esa relación aporta también luz para com-

[9] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Gotinga 1956).
[10] Cf. A. Díez Macho, *La historicidad...*, p. 47.
[11] Cf. *Ibid.*, p. 44.
[12] Cf. W. B. Tatum, *The Epoch of Israel. Lk i-ii and the theological plan of Luke-Acts*: "New Testament Studies" 13 (1966/7) 184-185.

prender la significación del misterio de la concepción virginal de Jesús, sin necesidad de llegar a la extrapolación de considerar ésta como un teologúmeno apocalíptico. De hecho en los escritos apocalípticos intertestamentarios no se encuentra base alguna para ello, pues ni aparecen rasgos de concepción virginal, ni de filiación divina en sentido físico. Lo que sí creemos que se encuentra es una esperanza y una forma de expresarla que obtiene su cumplimiento en el hecho de la concepción virginal, aunque tal hecho la sobrepase en mucho. En este sentido vamos a ocuparnos ahora del texto de Henoc que mencionábamos al principio.

II. LA FORMACION DE OTRO HOMBRE AL MODO DE ADAN

Aparece este tema en unos fragmentos que pertenecen, sin duda, a un Apocalipsis copto de Henoc distinto de los libros de Henoc normalmente conocidos [13]. Fueron publicados por W. B. Crum en 1913 [14] asignándoles un orden que posteriormente ha sido corregido [15] y que presenta bastantes dificultades. Como otros escritos coptos de este tipo tiene el interés de que representan el trasvase de ideas judaicas a la cultura y literatura cristiana.

El pasaje en cuestión dice así:

... ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲛ̄ⲡ̄ⲗⲁⲥⲥⲉ ⲛ̄ⲕⲉⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲇⲁⲙ ⲛ̄ϥϭⲱⲣϭ ⲉⲡ̈ⲕⲁϩ ⲡⲉϫⲁⲥ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲡⲁⲥⲟⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉ ⲡⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲧⲛⲁⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲏⲧⲕ....

> "...excepto formando otro hombre al modo de nuestro padre Adán y que él habite la tierra. Ella le dijo: Hermano mío (Matusalén) es el fruto que saldrá de ti...".

El contexto no es fácil de determinar debido al estado tan fragmentario del texto. Intuimos que se trata de unas palabras de Henoc en diálogo con su hermana [16] que, aunque no aparece su nombre en los fragmentos, es sin duda la Sibila [17]. El tema que se viene

[13] Distinto de 1 Hen (o Henoc etiópico), 2 Hen (o Henoc eslavo) y 3 Hen (o Henoc hebreo).

[14] Cf. W. E. Crum, *Theological Texts from Coptic papyri*: "Anecdota Oxoniensia. Semitic Series" 12 (1913) 3-11.

[15] Cf. B. A. Pearson, *The Pierpont Morgan Fragments of a Coptic Enoch Apochriphon*, en G. W. Nickelsburg Jr. (ed.), *Studies on the Testament of Abraham* (Missoula-Montana 1976) 230-232. El número con el que se designa cada folio es el asignado por Crum, y ya no corresponde al orden que al parecer tendrían originariamente.

[16] Este diálogo comenzaría en el f. 6v: "En el momento en que ella oyó la voz de Henoc, su hermano, le dijo: Henoc, hermano mío...".

[17] En efecto, en los fragmentos la hermana de Henoc tiene rasgos proféticos (cf. ff. 9, 1, 7) y en otros escritos coptos se la identi-

desarrollando en este diálogo es el de la ascensión corporal al cielo de los personajes escatológicos como Elías, Tabita y el propio Henoc[18], por lo que la afirmación sobre la formación de un hombre al modo de Adán que habite la tierra parece referirse a la nueva humanidad que vaya a poblar la tierra tras los combates finales en el reino escatológico.

La pregunta que surge de inmediato es a qué personaje puede estar haciendo referencia el Apócrifo al decir "otro hombre al modo de Adán...". Ciertamente no se refiere a Matusalén, descendiente de Henoc, que bien pudiera estar mencionado a continuación en la respuesta de la hermana de Henoc[19], ya que al decir "el fruto que saldrá de ti" alude a la generación paterna y excluye la creación al modo de Adán. Por otra parte a Matusalén no le corresponde la afirmación de estos fragmentos, pues, según *Henoc Etiópico*[20] él es el receptor de las revelaciones de Henoc, mientras que la comparación con Adán hace pensar en un sucesor de Henoc creado de forma extraordinaria y principio de una nueva raza.

Los rasgos de este "otro hombre creado al modo de Adán" corresponden más bien a la figura de Melquisedec tal como es presentada en cierto modo en *Henoc Eslavo*, cap. 23, donde aparece creado directamente por Dios en el seno de Sofonim, esposa de Nir, el hermano de Noé según el Apócrifo, y, por tanto, descendiente de Henoc[21]. Según la leyenda de 2 Hen, Sofonim era anciana y estéril —no virgen— y concibió un hijo sin saber cómo ya que llevaba tiempo sin estar con su marido. Al verla éste le mandó alejarse de él, pero ella cayó muerta a sus pies. Nir avisa a Noé y mientras va a cavar la tumba para enterrarla en secreto el niño sale del vientre de Sofonim. Al volver ellos, lo encuentran ya mayor y con el sello del sacerdocio en el pecho. Le pusieron por nombre Melquisedec. En sueños Dios le revela a Nir que el niño será sacerdote de sacer-

fica con la Sibila. Cf. C. D. C. Müller, *Bie Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (C.S.C.O. 225, Lovaina 1962) 73; F. Rossi, *I papiri copti del Museo egizio de Torino I* (Turín 1887) fasc. 3, p. 44.

18 De ellos se dice que han sido llevados al cielo con sus cuerpos. Coincide con otras obras coptas como *Apocalipsis de Elías* donde Tabita, Elías y Henoc luchan contra el Anticristo en los tiempos escatológicos y también son llevados al cielo, o en la versión árabe de la *Historia de José el Carpintero,* donde aparecen Sibila, Tabita, Elías y Henoc como los testigos frente al Anticristo. Cf. G. Aranda, *Un Apócrifo copto de Henoc,* en *Apócrifos del AT,* cit.

19 El texto es prácticamente ilegible en este punto. Crum reconstruye *ala pe pkarpos,* entendiendo que *ala* es una lectura defectuosa de *Mathusala.*

20 Cf. 1 Hen 76,14; 81,5; Jub 7,37.

21 Cf. A. Vaillant, *Le livre des Secrets d'Henoc; texte slave et traduction française* (Paris 1952); H. Cousin, *Vidas de Adán y Eva, de los Patriarcas y de los Profetas* (Estella 1981) 36-40; A. de Santos Otero, *Libro de los secretos de Henoc,* en *Apócrifos del AT,* pp. 145-202.

dotes y que lo convertirá en un gran pueblo. Nir reconoce que la palabra de Dios ha creado un sumo sacerdote en la matriz de Sofonim su esposa cuando él no tenía descendencia. Durante el diluvio el niño es guardado por el arcángel Miguel en el paraíso.

La especulación sobre la figura de Melquisedec hunde sus raíces en la consideración que el judaísmo tenía de este misterioso personaje del que el AT apenas da noticias (Cf. Gn 14,18-20; Sal 110,4), y por tanto quedaba espacio para este tipo de leyendas y representaciones. En la *carta a los Hebreos* queda reflejada una consideración similar de Melquisedec al decir "sin padre, ni madre, ni genealogía, ni comienzo de días, ni fin de vida, asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre" (Heb 7,3). Sin padre ni madre, su aparición en el mundo es semejante a la de Adán, pero el autor de la *carta a los Hebreos* no lo considera cabeza de sacerdotes, ni origen de un nuevo pueblo, como leemos en 2 Hen, sino sacerdote para siempre como figura de Jesucristo.

El fragmento copto de Henoc que aquí consideramos puede tener un substrato ideológico similar y estar aludiendo efectivamente en ese "otro hombre formado al modo de nuestro padre Adán", al misterioso Melquisedec. Representaría una reinterpretación apocalíptica de la figura de Melquisedec viendo en ella el origen de la humanidad de los tiempos escatológicos, que aparece sobre la tierra de la misma forma que Adán, creado directamente por Dios.

Comparando las representaciones expuestas sobre la figura de Melquisedec, es fácil ver una reintepretación elaborada por motivos cristológicos en la carta canónica a los Hebreos, y una exagerada carga legendaria de carácter tardío en 2 Henoc. En Heb se resalta el origen misterioso y la permanencia eterna de su sacerdocio como figura de Cristo, en 2 Hen se pone el acento en que es suscitado directamente por Dios y cabeza de una nueva raza sacerdotal: la madre como tal no tiene ningún relieve y lo único que se quiere resaltar es el modo maravilloso de su aparición[22]. En los fragmentos coptos —en cuanto podemos apreciar— no aparece ni reinterpretación cristológica ni reelaboración legendaria, sino simplemente el dato de crear otro hombre al modo de Adán; dato que es introducido como la única posibilidad de que la tierra sea habitada. Ello hace suponer que la presentación de Melquisedec en

[22] Algún autor ha considerado este episodio como un "eslabón intermedio entre el tema de la concepción milagrosa y el de la concepción virginal; una no virgen anciana y estéril concibe un hijo sin ninguna relación sexual, H. Coussin, *Vidas de Adán y Eva, de los Patriarcas y de los Profetas* (Estella 1981) 36. Pero en realidad este apócrifo parece ser posterior al Nuevo Testamento y con claro influjo cristiano.

estos fragmentos de carácter apocalíptico aparezca como menos elaborada, y más originaria por tanto, que en Heb y 2 Hen.

Por otra parte, aunque los fragmentos en cuestión pertenecen a un escrito cristiano, al menos en su forma actual, como puede deducirse por ej. de la referencia a la Trinidad en el folio 5, sin embargo conservan importantes elementos de la apocalíptica judía que no han sido reelaborados desde perspectiva cristiana. Así, por ej., el hecho de que el contexto no concuerda con una resurrección corporal universal[23], el que sea Henoc quien abra y lea el libro en el que están escritos los nombres[24]. Al ambiente judío pertenece también la figura de la Sibila hermana de Henoc[25]. En cuanto al pasaje que aquí nos ocupa, su carácter apocalíptico judío se deduce de la ausencia de rasgos mesiánicos que una reelaboración cristiana no hubiese pasado por alto, y también de la forma tan diferente de presentar la figura de Melquisedec en relación a como lo hace Heb. Todo ello nos lleva a la convicción de que el pasaje citado transmite una representación apocalíptica judía sin influjo cristiano.

Pero sea lo que fuere del origen de la expresión —nos movemos en la línea de las hipótesis— su sentido en cambio parece bastante claro: se trata de la aparición de un hombre nuevo creado directamente por Dios, como Adán, para que habite la tierra y sea, por tanto, cabeza de una nueva humanidad. El que en 2 Hen 23 se considere a Melquisedec fruto de un nacimiento milagroso y cabeza de una nueva raza de sacerdotes, y en Heb 7 sin padre ni madre ni genealogía, nos hace pensar que él debe ser ese "otro hombre" creado al modo de Adán.

Tal hombre podría relacionarse también con el nuevo Adán, como lo presenta san Pablo en Rom 5,12-21. Aquí Adán es considerado *typos* del que había de venir, es decir de Jesucristo, en cuanto que ambos son cabeza en la humanidad, si bien en antítesis: Por Adán entró el pecado, por Cristo la gracia. San Pablo ha desarrollado el tema del Adán en un sentido muy distante del que aparece en los fragmentos coptos: en un sentido eminentemente soteriológico y sin rasgos propios de la apocalíptica. Sin embargo, parece existir, aunque sea en un sentido muy lato, una cierta base común a ambos pasajes: la mención de Adán, y la idea de cabeza

[23] En fol. 9r se excluye que los hombres sean llevados al cielo con sus cuerpos.

[24] Cf. fol. 3v. En Ap 5 sólo y exclusivamente a Cristo se le atribuye el poder de abrir el libro.

[25] Cf. OrSib III, 810-811 donde la Sibila tiene el nombre de *Sabbé* o *Sambethé*, sábado, que la relaciona con Henoc inventor del calendario, Cf. J. T. Milik, *The Books of Henoc. Aramaic Fragments* (Oxford 1976) 96; E. Suárez de la Torre, *Oráculos Sibilinos*, en *Apócrifos del AT*, III, pp. 239-396.

de la humanidad. Adán, que en el Apócrifo de Henoc aparece como mero punto de comparación en la forma de ser hecho, en Rom 5 aparece contemplado como *typos* a partir de la obra salvífica de Cristo. Ahí san Pablo no considera, al menos de forma explícita, el modo como Jesucristo ha aparecido en el mundo, sin embargo bien podría interpretarse a la luz del pasaje de Henoc: el nuevo Adán ha aparecido en la tierra por una acción creadora inmediata de Dios.

III. LA CONCEPCION VIRGINAL DE JESUS

A la luz de los datos que acabamos de exponer nos parece que la significación del misterio de la concepción virginal de Jesús aparece con mayor claridad. En efecto, aun considerando el pasaje copto de Henoc perteneciente a la apocalíptica intertestamentaria y reflejo por tanto del ambiente judío en el que surge el Nuevo Testamento, la relación entre la concepción virginal de Jesús y la creación de un hombre al modo de Adán, aunque presentan cierta analogía, no puede establecerse de ningún modo en términos de dependencia. La concepción virginal mantiene su carácter de absoluta novedad. En el pasaje de Henoc no aparece rasgo alguno de generación: ni concepción por obra del Espíritu fecundante —generación pneumática—, ni concepción virginal. Se trata de una creación por parte de Dios, sin más. El pasaje de Henoc no puede tomarse por tanto como base de un desarrollo teológico por el que se hubiese llegado a la concepción virginal.

Si ese texto henóquico por el contrario lo consideramos fruto de una apocalíptica posterior al Nuevo Testamento —la hipótesis en este sentido es también posible—, mostraría en todo caso que el tema del hombre nuevo que ha de habitar la tierra en el reino escatológico no derivó en términos de concepción virginal, sino de nueva creación por parte de Dios. La novedad pues de Nuevo Testamento se mantiene en cualquier caso.

Sin embargo el pasaje de Henoc sobre la formación de un hombre al modo de nuestro padre Adán no deja de presentar cierta analogía con el nacimiento de Jesús concebido en el seno de María virginalmente por obra del Espíritu Santo. Tal analogía radica en que en uno y otro caso se presenta una nueva intervención de Dios que, por encima de las leyes de la naturaleza, hace que surja un hombre nuevo. En el caso del descendiente de Henoc la acción de Dios se vislumbra como creación absolutamente nueva al modo de Adán; en el caso de Jesús, su concepción también es algo absolutamente nuevo: creado por Dios en el seno de la Virgen. La ana-

logía está pues en la acción creadora inmediata de parte de Dios y en la novedad que esto supone respecto a la humanidad existente.

Si tenemos en cuenta, por otra parte, que el relato de la Anunciación en Lc 1,35 hace una alusión implícita a Gn 1,2 con la mención del Espíritu descendiendo sobre María[26], la analogía se hace más fuerte. La concepción virginal aparece como la forma en la que Dios crea ese otro hombre al modo de Adán, aunque en este caso en el seno de María que concibe un hijo sin concurso de varón. Así la concepción virginal se sitúa en una línea totalmente diferente de lo que pudiera entenderse como fruto de unión teogámica, aun en el sentido más ténue. El Espíritu no aparece como principio fecundante sino como poder creador divino. Para Dios nada hay imposible (Lc 1,37).

La semejanza entre el hombre creado al modo de Adán en los fragmentos coptos y la concepción virginal de Jesús cobra también fuerza a la luz de la doctrina paulina del nuevo Adán. Cristo como Adán es principio de una nueva humanidad que habita la tierra. Cristo como Adán aparece en el mundo por un acto creador de Dios. El paralelismo entre Adán y Cristo se hace extensible, a la luz del pasaje de Henoc, también al origen de ambos: Adán creado directamente por Dios de la tierra, Jesús creado directamente por Dios en las entrañas de María.

GONZALO ARANDA PÉREZ

[26] Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1964) 78.

EL "SENTIDO PROFUNDO" DE LAS PRESCRIPCIONES DIETETICAS JUDIAS
(Carta de Aristeas, 143-169)

Uno de los capítulos más ambiciosos del encuentro entre religión y cultura se escribió, sin duda, en la época del judaísmo helenístico [1]. Desgraciadamente casi toda la producción literaria judeohelenística pereció. Es más, por una singular paradoja, apenas quedan otros documentos escritos que los que ha conservado la tradición cristiana: en primer lugar la Septuaginta [2], después Filón y Josefo, y en tercer lugar algunos escritos apócrifos procedentes del área de Egipto y los fragmentos de los historiadores judeohelenísticos transmitidos en su mayor parte por Eusebio de Cesarea y Clemente de Alejandría.

Entre estos últimos documentos ocupa una posición privilegiada la "Carta de Aristeas". Asociada desde un principio a la explicación de los orígenes de la Septuaginta, fue transmitida en manuscritos que contienen una *Catena* al Octateuco, es decir, texto bíblico en griego unido al comentario de algunos Padres [3]. En los comienzos de esta carta se halla una de las formulaciones más atrevidas sobre el Dios de los judíos. Ningún otro documento del período helenístico ha intentado tan explícitamente tender un puente entre la religión judía y la religión griega. Esta formulación está puesta en boca del propio autor de la carta (supuestamente un no judío de la corte de Tolomeo, Aristeas, pero en realidad ficción literaria que encubre un autor judío) y dirigida al rey Tolomeo II Filadelfo: "Estos (los judíos) adoran al Dios que ve todas las cosas

[1] "Dans l'histoire d'Israel, si étonnamment variée, nulle période ne mérite peut-être autant de retenir l'attention de l'historien que celle qui correspond dans l'histoire générale à l'époque hellénistique" cf. A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Machabées* (París 1939) IX.

[2] "It would seem not unreasonable to believe that there were two "original" orders (as well as titles of the Five Books of Moses), both Jewish — perhaps one Judean and the other Alexandrian (as reflected in the Septuagint); the former continued as the Jewish tradition, the latter as the Christian" dice Harry M. Orlinsky en el Prólogo a la reedición de la obra de C. D. Ginsburg. *Introduction to the Massoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Nueva York 1966) XX.

[3] Cf. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate,* SC 89 (París 1962) 8-22. Sobre la literatura de las *Catenae* cf. N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (Madrid 1979) 281-294.

y las crea, al que todos veneran; sólo que nosotros, rey, lo llamamos de forma diferente *Zena* y *Día*"[4]. Esta afirmación hubiera sido impensable sin la confluencia al menos de dos fenómenos característicos del momento en que se escribe la carta: *a*) por un lado la evolución de la religión griega tradicional hacia una especie de monoteísmo filosófico de contenidos éticos[5]; y *b*) por otro, la situación concreta de los judíos ilustrados en la diáspora alejandrina.

Sobre este trasfondo sociocultural y religioso voy a fijarme en una de las secciones de la Carta que ha sido menos estudiada[6] y, por supuesto, cuyo contenido está aún lejos de haber sido descifrado en toda su profundidad: la presentación y explicación que propone el autor de algunos de los preceptos de la Ley judía (Lv 11) en el apartado 143-169, a saber, por qué unos alimentos se permiten y otros están prohibidos, qué significa "tener la pezuña hendida" y cuál es el sentido secreto del "rumiar". Generalmente este sector de la Carta se interpreta como uno de los primeros ejemplos de exégesis alegórica dentro del judaísmo junto con los escritos del filósofo Aristóbulo, considerado por muchos como contemporáneo de la Carta, y Filón, siglo y medio posterior a ella[7]. Incluso si se

[4] Τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία, *Aristeas* 16. *Zena* y *Día* es la doble forma del acusativo de Zeus. En el período helenístico era frecuente la exégesis etimológica de estos dos nombres que asociaba a la divinidad por una parte con la vida (Ζῆνα se vinculaba etimológicamente con el verbo ζῆν = vivir), y por otra con la causa de todas las cosas (conectando a Δία con la preposición homónima que significa "a través de"). Esta forma peculiar de exégesis alegórica por medio de la etimología de las palabras aparece ya en el *Cratilo* (396a/b) de Platón: δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. Tanto esta traducción como las que vendrán a continuación están tomadas de N. Fernández Marcos, *La Carta de Aristeas,* en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 19-63. Para el texto griego sigo la edición de A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* citada en nota 3.

[5] Cf. Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II (Munich ²1961) 569-578 y N. Fernández Marcos, *La religión judía vista por los autores griegos y latinos*: Sef XLI/1 (1981) 3-25, pp. 21-23.

[6] Cf. S. P. Brock/C. T. Fritsch/S. Jellicoe, *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Leiden 1973) 45-47.

[7] Cf. V. Tcherikover, *The Ideology of the Letter of Aristeas*: HTR 51 (1958) 59-85, pp. 72-74 y 79 y F. Parente, *La 'Lettera di Aristea' come fonte per la storia dei giudaismo alessandrino durante la prima metá del* I *secolo a. C.*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa". Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, vol. II, 1 (1972) 177-237 y vol. II, 2 (1972) 517-567, en especial pp. 222-231, con abundante bibliografía sobre la exégesis alegórica en el judaísmo helenístico. Parente es el que dedica mayor atención a este apartado y mantiene que Filón en el *De migratione Abraham,* 89 polemiza con círculos judíos muy próximos a los del autor de la *Carta de Aristeas* que depreciaban las normas dietéticas de la Ley que impedían una convivencia real con los griegos.

mantiene la datación de la Carta en la segunda mitad del s. II a.C. —fecha que me parece la más razonable[8]— nos hallaríamos ante el primer ejemplo conocido de exégesis alegórica de los preceptos de la Ley, puesto que Aristóbulo se limitará a aplicar la alegoría —a imitación de los críticos griegos de la religión tradicional— a los pasajes del Antiguo Testamento que acentuaban los rasgos antropomórficos de Dios[9].

Que Aristeas hizo uso de la exégesis alegórica está fuera de toda duda. Baste recordar el uso de τροπολογέω (= hablar metafóricamente), primer testimonio que tenemos de este verbo en toda la literatura griega y un *hapax legomenon* en toda la literatura precristiana. El problema se plantea al intentar buscar los precedentes más directos de este tipo de exégesis. ¿En dónde se inspiró el autor para esta explicación inusitada de algunos preceptos de la Ley? ¿Qué influjos literarios o culturales motivaron esa interpretación tan peculiar? ¿Por qué esa aplicación tan exclusiva de la alegoría tan sólo a algunos preceptos dietéticos que hacen referencia a los animales impuros y a los permitidos?

Estos interrogantes hacen sospechar que la exégesis alegórica de la Torah no es la preocupación primordial del autor de la Carta. Pues además de seleccionar tan sólo tres prescripciones a modo de ejemplo de cómo hay que entender la Ley, no se vuelve a preocupar en el resto de la Carta de explicar alegóricamente los antropomorfismos del Antiguo Testamento, como harán Aristóbulo y Filón. Por otro lado, si la alegoría hubiera sido una de sus metas, no se explica cómo no aprovecha la ocasión para introducirla en la descripción de los vestidos del Sumo sacerdote (*Aristeas* 96-99), tema favorito del judaísmo helenístico[10].

Extraña también que entre los preceptos de la Ley judía no escogiera aquellos que más estupor causaban a los helenos y que constituyen un tópico en los ataques de los autores grecolatinos contra los judíos así como en las apologías de éstos frente a los gentiles: la prohibición de comer carne de cerdo, la observancia del sábado y la práctica de la circuncisión[11]. El Sumo Sacerdote Eleazar comienza su apología de la Ley con una defensa del monoteísmo judío y un alegato contra la idolatría parodiando los cultos griegos y egipcios. A la vista de las aberraciones en que han incurri-

[8] N. Fernández Marcos, *La Carta de Aristeas*, pp. 12-13.

[9] F. Parente advierte ya esta diferencia entre la exégesis alegórica de Aristóbulo y la de Aristeas. La novedad del último reside en que se sirve de la alegoría con fines prácticos aplicándola a las prescripciones que rigen la conducta diaria de los judíos (*La 'Lettera di Aristea'*, pp. 226-236).

[10] Cf. Filón, *Vita Mosis*, 3, 11-14 y Josefo, *Ant* III, 7.7.

[11] Cf. V. Tcherikover, *The Ideology of the Letter of Aristeas*, p. 62 y N. Fernández Marcos, *La religión judía*, pp. 17-21.

do esos pueblos, el legislador de los judíos rodeó a éstos de un tupido seto y de murallas de hierro para que no se mezclaran con ninguna de esas gentes y mantuvieran su elevado nivel moral (*Aristeas,* 128-142). Esta argumentación de altos vuelos se quiebra al descender al detalle de los animales impuros. En este punto los judíos alejandrinos, que de ordinario siguieron con las prácticas de la Ley no directamente vinculadas al culto del Templo, tuvieron que buscar una justificación espiritual a los usos que pasaban por trasnochados a los ojos de los gentiles. En consecuencia, el autor de la Carta encuentra en la dificultad hermenéutica una excusa para introducir un sentido oculto, espiritual, de singular importancia para el momento en que escribe.

Pero volvamos a las preguntas de antes. ¿Qué criterios de selección tiene el autor de la Carta cuando limita su explicación alegórica a unos pocos ejemplos de las prescripciones alimentarias? En mi opinión el principio de selección está presidido por una finalidad muy concreta: elige aquellos preceptos que, entendidos simbólicamente, le permiten introducir una exhortación a la justicia y una advertencia contra el abuso del poder. Veamos cómo se desarrolla la exposición de Eleazar a este respecto: "Generalmente hablando todas las cosas son iguales en cuanto a la razón natural y son regidas por una sola fuerza, pero en particular hay una razón profunda (λόγον βαθύν) para abstenerse de unas y para usar de las otras. Te lo voy a indicar echando mano, a modo de ejemplo, de alguna de ellas" [12].

Vienen a continuación los ejemplos concretos, por qué unos animales se pueden comer y otros no, el significado de los que tienen la pezuña hendida y el simbolismo de rumiar: "No me vengas con la idea ya superada de que Moisés dio esas leyes por un interés morboso en los ratones, la comadreja y animalejos semejantes. Todo está regulado con seriedad para la santa reflexión y *la configuración de las conductas por causa de la justicia*" [13]. Y entre los animales prohibidos descubre a los que son salvajes y carnívoros que someten por la fuerza (καταδυναστεύω) a los demás y se alimentan de los domésticos a los que consumen brutalmente; "y no

[12] Τὸ γὰρ καθόλου πάντα πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὅμοια καθέστηκεν, ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα, καὶ καθ' ἕκαστον ἔχει λόγον βαθύν, ἀφ' ὧν ἀπεχόμεθα κατὰ τὴν χρῆσιν, καὶ οἷς συγχρώμεθα. Χάριν δέ ὑποδείγματος ἓν ἢ δεύτερον ἐπιδραμών σοι σημανῶ, *Aristeas,* 143.

[13] Μὴ γὰρ εἰς τὸν καταπεπτωκότα λόγον ἔλθῃς, ὅτι μυῶν καὶ γαλῆς ἢ τῶν τοιούτων χάριν περιεργίαν ποιούμενος ἐνομοθέτει ταῦτα Μωϋσῆς· ἀλλὰ πρὸς ἁγνὴν ἐπίσκεψιν καὶ τρόπων ἐξαρτισμὸν δικαιοσύνης ἕνεκεν σεμνῶς πάντα ἀνατέτακται, *Aristeas,* 144. Según V. Tcherikover, Aristeas está polemizando aquí con un comentador judío de la Torah que no puede ser otro que el propio Aristóbulo (*The Ideology of the Letter of Aristeas,* p. 72).

para ahí la cosa sino que echan la zarpa sobre los corderos y los cabritos y atacan violentamente incluso a los hombres vivos y muertos"[14]. ..."Así que por medio de ellos el legislador dio a entender a los inteligentes que había que ser justo y no realizar nada por la fuerza ni oprimir a los otros basándose en el propio poder"[15].

Lo mismo ocurre con los alimentos que están permitidos y con el ganado, que todo ha de entenderse simbólicamente (τροπολογῶν): " 'tener la pata ungulada' y la 'pezuña hendida' significa discernir cada una de nuestras acciones orientándolas hacia el bien"[16]. Prosigue con la conocida interpretación simbólica del "rumiar" como referido a la cualidad de la memoria y empalma con dos tipos de recordatorios que prescribe la Ley: la colocación de los "oráculos" (τὰ λόγια) en las jambas de las puertas y de las filacterias en los brazos, "indicando que *conviene llevar a cabo cualquier acción con justicia*"[17]. Insiste en que estas normas no están dadas al azar o por capricho sino que son expresión de la recta razón (ὀρθοῦ λόγου)[18]. Retoma el motivo de los ratones, la comadreja y demás animalejos de su calaña basando la prohibición mosaica en que su comportamiento o conducta es maléfico[19]. Y lo ilustra con una curiosa anécdota sobre la comadreja: "Y la especie de la comadreja es singular pues, aparte de lo dicho antes, tiene una propiedad que impurifica: concibe por las orejas y pare por la boca. De ahí que un comportamiento similar en los hombres sea impuro; pues todo lo que reciben por el oído lo dan a luz con la palabra y envuelven a otros en males"[20].

14 Οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄρνας καὶ ἐρίφους ἀναρπάζουσι, καὶ τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἀδικοῦσι νεκρούς τε καὶ ζῶντας, *Aristeas* 146.

15 Διὰ τῶν τοιούτων οὖν παραδέδωκεν ὁ νομοθέτης σημειοῦσθαι τοῖς συνετοῖς, εἶναι δικαίους τε καὶ μηδὲν ἐπιτελεῖν βίᾳ, μηδὲ τῇ περὶ ἑαυτοὺς ἰσχύι πεποιθότας ἑτέρους καταδυναστεύειν, *Aristeas* 148.

16 Τὸ γὰρ διχηλεύειν καὶ διαστέλλειν ὁπλῆς ὄνυχας σημεῖόν ἐστι τοῦ διαστέλλειν ἕκαστα τῶν πράξεων ἐπὶ τὸ καλῶς ἔχον, *Aristeas* 150.

17 Ἀποδεικνὺς ὅτι πᾶσαν ἐνέργειαν μετὰ δικαιοσύνης ἐπιτελεῖν δεῖ, *Aristeas* 159. Τὰ λόγια es el ejemplo más antiguo que conservamos de esta expresión para designar al conjunto de la Escritura. En cuanto a las filacterias el texto dice σημεῖον, "señal", expresión empleada también por la Septuaginta para las filacterias del brazo. Probablemente el judaísmo helenístico evitó la palabra φυλακτήριον por tratarse de un término técnico para amuleto de inequívocas connotaciones mágicas.

18 *Aristeas*, 161.

19 Κακοποιητικὸς γὰρ ὁ τρόπος ἐστί, *Aristeas* 163.

20 Τό τε τῆς γαλῆς γένος ἰδιάζον ἐστίν· χωρὶς γὰρ τοῦ προειρημένου ἔχει λυμαντικὸν κατάστημα· διὰ γὰρ τῶν ὤτων συλλαμβάνει, τεκνοποιεῖ δὲ τῷ στόματι. Καὶ διὰ τοῦτο ὁ τοιοῦτος τρόπος τῶν ἀνθρώπων ἀκάθαρτός ἐστιν· ὅσα γὰρ δι' ἀκοῆς λαβόντες, ταῦτα τῷ λόγῳ σωματοποιήσαντες, κακοῖς ἑτέρους ἐνεκύλισαν, *Aristeas* 165-166. Obviamente viene a la memoria el discurso evangélico de Mc 7,1-23 sobre lo que de verdad mancha a los hombres y que enfrenta a Jesús y sus discípulos con las "tradiciones de los ancianos" y con los fariseos.

Esta extraña leyenda popular sobre la comadreja le sirve al autor de la Carta para introducir el tema de los delatores (ἐμφανισταί). Por fin se resume el contenido de este apartado en torno a la interpretación de la Ley insistiendo una vez más en cómo estas consideraciones sobre la vida animal están orientadas a regular el comportamiento de los hombres: "Todo está regulado *con vistas a la justicia* y no hay nada fijado al azar por la Escritura o en forma de mitos (μυθωδῶς), sino encaminado a que en toda nuestra vida y acciones *practiquemos la justicia* con todos los hombres acordándonos del Dios soberano. Todo el razonamiento de los alimentos, de los reptiles impuros y de los animalejos *va encaminado a la justicia y a un comportamiento equitativo con los hombres*" [21].

En la Carta de Bernabé, de la primera mitad del s. II d.C., encontramos una réplica de esta misma interpretación de la Ley, el comportamiento de los animales impuros como modelo o tipo de comportamientos humanos censurables, sin que se haya podido probar una dependencia directa de la Carta de Aristeas. Reaparece la misma anécdota sobre la comadreja (omitiendo la primera parte de que concibe por las orejas) y se añaden además como ilustración otras dos anécdotas de animales, una sobre la liebre que multiplica cada año su ano, pues cuantos años vive tantos agujeros tiene, y otra sobre la hiena que cambia de sexo cada año y una vez se convierte en macho y otra en hembra [22].

¿Dónde se inspira y tiene su cuna literaria este tipo de interpretación alegórica centrada en los animales? ¿Qué tipo de literatura ha servido de nexo literario para explicar determinados comportamientos de los animales como símbolo y espejo de las conductas humanas injustas? Todas estas anécdotas sobre animales nos remiten a unos conocimientos elementales o repertorios de ciencia natural al servicio de la filosofía popular helenística que acentúa su preocupación por la ética [23]. Pero concretamente el lugar donde mejor se inserta este tipo de reflexión es la fábula, un concepto difícil de precisar en sus orígenes pero que está cercano al dicho, la anécdota o la χρεία [24]. Que el autor de la Carta de Aristeas haya

[21] Πάντα κεκανόνισται πρὸς δικαιοσύνην, καὶ οὐδὲν εἰκῇ κατατέτακται διὰ τῆς γραφῆς οὐδὲ μυθωδῶς, ἀλλ' ἵνα δι' ὅλου τοῦ ζῆν καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν ἀσκῶμεν δικαιοσύνην πρὸς πάντας ἀνθρώπους, μεμνημένοι τοῦ δυναστεύοντος θεοῦ. Περὶ βρωτῶν οὖν καὶ τῶν ἀκαθάρτων ἑρπετῶν καὶ κνωδάλων καὶ πᾶς λόγος ἀνατείνει πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων συναναστροφὴν δικαίαν, *Aristeas,* 168-169.

[22] *Carta de Bernabé* X, 6-8 en K. Lake (ed.) *The Apostolic Fathers* (Londres/Cambridge, Mass. 1949) 376.

[23] Cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Tubinga [4]1972) 47-48 y 106.

[24] Otras veces la fábula es una simple transcripción de un dato do-

conocido la primera colección de fábulas esópicas no tiene nada de extraño; al contrario, es muy probable que entrara dentro de su bagaje cultural, pues dicha colección fue publicada por Demetrio de Falerón en el s. IV a.C.[25]. Demetrio de Falerón es mencionado expresamente en la Carta (*Aristeas*, 9) como bibliotecario en la Biblioteca Real de Alejandría. Aunque este dato no se puede aceptar como histórico, puesto que uno de los primeros actos de Tolomeo II Filadelfo al subir al trono en el 285 a.C. fue el de enviar al exilio al consejero de su padre, Demetrio[26], lo que sí es cierto es que este personaje vivió muchos años en el Egipto Tolemaico y tuvo un papel decisivo en la creación de la Biblioteca Real[27]. Allí publicó el primer manual de fábulas esópicas de Occidente cuyo contenido ha rastreado Perry con magistral pericia a través de colecciones posteriores y datos sueltos sacados de colecciones de apotegmas y florilegios antiguos[28].

Es en este género literario de la fábula, que tanto desarrollo alcanzó en Alejandría en torno al 300 a.C., donde el mundo animal se describe como un reflejo de los comportamientos humanos y donde se moraliza por medio del *promitio* o *epimitio* que acompaña a la fábula. Es esta exhortación o moraleja la que deja trasparentar veladamente buena dosis de protesta, descontento e incluso sátira social. Y en cuanto al carácter alegórico del relato fabulístico está bien atestiguado desde los antiguos retóricos[29]. Viniendo

xográfico de ciencia natural, cf. F. Rodríguez Adrados, *Prolegómenos al estudio de la fábula en época helenística*: "Emerita" 46/1 (1978) 1-81, pp. 47; id., *Historia de la fábula grecolatina* I (Madrid 1979) 17-18 y 22-23.

25 Sobre la colección de fábulas esópicas atribuida a Demetrio de Falerón cf. B. E. Perry, *Demetrius of Phalerum and the Aesopic Fables*, en "Transanctions and Proceedings of the American Philological Association" XCIII (1962) 287-346.

26 Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria. I-Text* (Oxford 1972) 320-321.

27 Cf. E. Bayer, *Demetrius Phalereus der Athener* (Stuttgart/Berlin 1942) y P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, pp. 314-315.

28 Perry concibe la colección de Demetrio como un manual al servicio de finalidades retóricas o un repertorio para satisfacer a escritores con algunas pretensiones retóricas o literarias, cf. B. E. Perry, *Demetrius of Phalerum*, p. 341. Es interesante constatar que no sólo autores como Calímaco sino incluso Filón de Alejandría (cf. *De Confusione linguarum*, 6-8), se sirvieron de la fábula esópica 431 sobre la locuacidad humana (Ἀνθρώπων πολυλαλία) a través de la colección de Demetrio, uno de los personajes intelectuales más conocidos y respetados en el Egipto Tolemaico, cf. B. E. Perry, *Demetrius of Phalerum*, 312-313.

29 Cf. C. García Gual en la introducción a *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Traducción y notas de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal (Madrid 1978) 11. Este carácter alegórico de la fábula lo ponen de relieve todos los autores desde los antiguos retóricos (recuérdese la definición de Teón: μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδὴς εἰκο-

al caso concreto, la comadreja aparece en no menos de nueve fábulas de la colección de Esopo y en dos de la colección de Babrio y es curioso cómo su comportamiento está siempre asociado a conductas condenables [30]. Naturalmente que no es fácil probar una dependencia directa de la fábula por parte de Aristeas. Chocamos con el principal obstáculo y es que la colección de Demetrio se perdió y sólo con dificultad pueden rescatarse algunos restos de la misma en las colecciones fabulísticas posteriores. Pero, por otro lado, el no poder encontrar una relación de dependencia literaria sería una prueba más de la libertad con que el autor de la Carta de Aristeas utiliza sus fuentes, hecho que Murray ha puesto suficientemente de relieve en otras secciones de la misma [31].

Si la inspiración literaria de esta exégesis de la Ley hay que buscarla en la fabulística, el "Sitz im Leben" viene suministrado por la situación concreta de la comunidad judía de Alejandría. La Ley de Moisés es el documento que permite a los judíos vivir como ciudadanos y el garante de sus derechos bajo los Tolomeos. Su propia organización autonómica está basada en esas leyes. De ahí la importancia que adquiere esta interpretación alegórica de los preceptos alimentarios y de una presentación filantrópica de los mismos en clave de justicia, aceptable tanto para judíos como para los griegos [32]. Así se comprende cómo los ejemplos seleccionados

νίζων ἀλήθειαν) hasta las definiciones más modernas. "A través de la escena fantástica de su mundo animal, la lección de la fábula se aplica, alegóricamente, al entorno real", dice García Gual. Y sobre la función social de la fábula añade (*ibid.*, p. 13): "Es probable que las moralejas con referencias a determinados tipos de personas de tal o cual carácter estén influidas por los *epimitios* moralizados de la colección de Demetrio de Falero, discípulo de Teofrasto".

30 Ver los números 7,16,50,79,165,172,197 y 244 de la colección *Augustana* de fábulas esópicas y los números 27 y 32 de Babrio en *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio.*

31 Cf. O. Murray, *Aristeas and his sources,* en "Studia Patristica" XII = TU 115 (ed. Elizabeth A. Livingstone) Part I (Berlín 1975) 123-128, pp. 124-125. Murray analiza sobre todo cómo usa Aristeas los informes documentales de Egipto e incluso el mismo Pentateuco y atribuye parte de la incoherencia de la narración dentro de la Carta a la heterogeneidad de las fuentes empleadas. Mucho se ha escrito sobre las fuentes de la Carta de Aristeas (cf. N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia,* p. 43; V. Tcherikover, *The Ideology of the Letter of Aristeas,* pp. 64-66), y en concreto sobre las fuentes de esta sección de la Carta (cf. O. Murray, *Aristeas and his sources, p.* 127). Pero, que yo sepa, nadie ha pensado en esta conexión con la fábula.

32 "Yet 'te ancestral laws', as concerning Jews, could have had only one meaning: Jewish autonomous organization based on the laws of Moses. Thus the Torah was the fundamental law of all Jewish communities in Egypt. This fact was of very great importance to the cultural development of Egyptian Jewry", cf. V. A. Tcherikover - A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I (Cambridge, Mass. 1957) 7.

son un reflejo de las urgencias más concretas y de la problemática diaria de los judíos de Egipto. La advertencia contra el abuso del poder va dirigida a los soberanos y gobernantes y por medio de la exégesis alegórica de los animales impuros se clama por el respeto a las minorías. Lo de la "pezuña hendida" va encaminado a explicar por qué son distintos y se mantienen como tales en la sociedad pluralista de Alejandría, alegando que la diferencia es de naturaleza esencialmente moral [33]. Y por fin lo de "rumiar", interpretado como hacer memoria de Dios, acordándose de El por medio de los *mĕzûzôṯ* y los *tĕfil·lîm*, exhorta a organizar la vida en torno a la Ley en el nuevo *milieu* lejos del Templo de Jerusalén.

En el mundo griego helenístico no faltaban precedentes de una exégesis alegórica de la religión tradicional. La crítica racional de la religión heredada tal como la ejerció la Estoa ya había explicado el origen de los dioses del panteón griego según fueran útiles o perniciosos para los hombres y abundan los ejemplos de explicación alegórico-simbólica de los mitos antiguos. También entre los griegos se busca hasta con violencia un sentido profundo de esos relatos [34]. Pero no encontramos en esas alegorías ninguna referencia al tema de la justicia. La ausencia en Grecia de una verdadera relación entre los dioses y la justicia es el principal problema en la historia de la religión griega y el que contribuyó en gran medida a la disolución de dicha religión. Así opina Nilsson, uno de los más eminentes especialistas en el tema [35]. La exigencia de derecho y justicia se desarrolló en Grecia en una esfera social y profana, no religiosa como sucederá en Israel donde fueron los profetas los encargados de anunciarla [36]. En la época helenística fue la filosofía la que asumió el problema de la justicia y de la ética [37]. La Carta de Aristeas saca el tema de la justicia del marco tradicional del profetismo en que se había desarrollado en Israel, y lo reviste de lo que era moneda corriente en su época, de filosofía popular moralizadora divulgada a través de géneros menores como el de la fábula. Añadiendo tan sólo la idea de un Dios soberano su mensaje era aceptable tanto para judíos como para griegos.

[33] Διότι παρὰ πάντας ἀνθρώπους διεστάλμεθα, *Aristeas* 151. Esa diferencia consiste fundamentalmente, como se explica en *Aristeas* 152, en que no comparten los vicios y aberraciones de los otros pueblos.

[34] Cf. Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, 282-283.

[35] "Das Fehlen eines rechten Verhältnisses zwischen den Göttern und der Gerechtigkeit ist ein Hauptproblem in der Geschichte der griechischen Religion. Es trug in hohem Mass zu ihrer Auflösung bei", cf. Martin P. Nilsson, *Die Griechengötter und die Gerechtigkeit*. HTR L (1957) 193-210, p. 193.

[36] Martin P. Nilsson, *Die Griechengötter*, p. 196.

[37] Martin P. Nilsson, *Die Griechengötter*, p. 206.

En los surcos abiertos por esta gran aventura del pensamiento que fue el judaísmo helenístico se inserta el cristianismo naciente. Este fue el motivo por el que gran parte de la literatura judía de la época con la Septuaginta al frente haya sobrevivido en el seno del cristianismo y haya sido transmitida por autores cristianos. Difícilmente somos conscientes de hasta qué punto el cristianismo es deudor de esta tradición [38].

NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS

[38] Aunque, de nuevo, dependencia literaria directa de algunos autores del Nuevo Testamento sea difícil de probar en relación con la Carta de Aristeas (cf. S. Jellicoe, *St. Luke and the Letter of Aristeas*: JBL 80 (1961) 149-155, p. 155), es más un talante y un modo de argumentar común el que está presente en ambos escritos. Por ejemplo, el modo de presentar Pablo al Dios de los cristianos ante los atenienses (Hch 17,16-34), busca también como el autor de la Carta tender la mano a las escuelas más influyentes de filosofía helenística. Y sobre el apartado de la Carta que hemos comentado, véase una argumentación semejante en torno a un precepto de la Ley de Moisés, en 1 Cor 9,9. Wilfred L. Knox señala que se pueden detectar conexiones entre las escuelas griegas de Jerusalén y las de Alejandría en el empleo de un tronco común de textos probatorios de la Escritura y en el uso que hacen de la filosofía popular, y añade: "but it was from the current practice of the synagogues that the Church took over the tradition, which Judaism had taken over from the popular philosophy that was the common property of all intelligent people who were not Epicureans or Sceptics" (*Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Londres 1944) 37).

LA "NUEVA JERUSALEN" Y EL TEMPLO FUTURO DE LOS MSS. DE QUMRAN

Escoger el estudio de una ramificación marginal qumrámica de un gran tema que atraviesa las capas más profundas del AT y aflora, esplendorosamente transformado, en el corazón mismo del NT, como expresión de agradecimiento y amistad al prof. Díez Macho, no necesita más justificación que el interés constante y apasionado que el "Padre Alejandro" ha manifestado a lo largo de su prolífica carrera por descubrir raíces y eslabones dentro del judaísmo palestino a las expresiones del fenómeno cristiano.

El motivo de seleccionar para ello el tema de la "Nueva Jerusalén" se halla en unas extrañas afirmaciones de B. Z. Wacholder [1]. Para el sabio americano la correspondencia entre un buen número de las medidas que se encuentran en la obra conocida como "Descripción de la Nueva Jerusalén" (= NJ) de la que han aparecido en Qumrán varios ejemplares [2], y las que consigna el "Rollo

[1] B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah of the Teacher of Righteousness* (Monographs of the Hebrew Union College 8) (HUC, Cincinnati 1983).

[2] Edición de los textos:

1Q 32: J. T. Milik, en DJD I, pp. 134-135, Pl XXXI.

2Q 24: M. Baillet, en RB 62 (1955), 222-245 y DJD III, pp. 84-89, Pl XVI.

4Q ?: J. Starcky, fotografía y traducción de la col. ii en *Le Monde de la Bible* 4 (1978), 38-39.

5Q 15: J. T. Milik, en DJD III, pp. 184-193, Pl. XL-XLI.

11Q: B. Jongeling, en JSJ 1 (1970), 58-64 y 185-186.

J. T. Milik, en *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Clarendon Press, Oxford 1976) 59 menciona que "A tiny fragment of 4Q (to be given the number 4Q 232 in DJD) seems to provide us with a specimen of the Hebrew version of the Aramaic work edited under the title "Description of the New Jerusalem", pero nada más se sabe de este fragmento.

A pesar de que en DJD I, p. 134 y en JSJ 1 (1970), 185 se alude a otra copia de la obra perteneciente según Jongeling al lote de Strugnell, en realidad se trata en este caso de un texto bíblico con distintas adiciones, entre otras la lista de las puertas común a 11Q Temple y a NJ, como nos lo indica en carta personal el Prof. Strugnell: "The material common to 11Q Temple and to 4Q 364-365 does *not* come from a roll of the New Jerusalem (uniquely found in Aramaic — My fgg. are in Hebrew). My ms, of which only a bit was plublished by Yadin in his supplementary Volume, is a Middle Hasmonean copy of a wildly aberrant text of the whole Pentateuch containing several non-Biblical additions, some identical with Samaritan Pentateuchal pluses, others

del Templo" (= 11Q Temple) [3] es tal que obliga a suponer una interdependencia entre ambas obras. Para Wacholder, NJ dependería de 11Q Temple [4]. El motivo del autor de NJ no habría sido otro que el de asegurar a sus lectores que el templo del final de los tiempos no estaría en otro sitio que en Jerusalén [5]. 11Q Temple sería extremadamente parco en este aspecto [6] y NJ intentaría rellenar esta laguna.

Estas afirmaciones son sorprendentes y no parecen corresponder a la realidad. El amplio comentario de Y. Yadin a 11Q Temple contiene únicamente tres referencias a NJ [7], y una comparación de-

unattested elsewhere (e.g. a song Miriam at the Red Sea). It is more likely that these additions were copied by 11Q Temple from an expansionist text of the Pentateuch rather than that my biblical scroll incorporated excerpts from the Temple Scroll. Whether the Aramaic (and probably pre-Qumranian) "New Jerusalem" excerpted and translated its list of the gates from the Biblical Text type of 4Q 364-365 or from 11Q Temple, or per contra was itself the source of the Hebrew, is unclear but since the phenomenon of such plusses is characteristic of 4Q 364-365 I find the dependency of NJ and 11Q Temple more likely".

Los textos de las distintas Cuevas publicados hasta el momento, con la excepción del texto de Starcky, se hallan convenientemente reunidos en J. A. Fitzmyer, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia 34), (PIB, Roma 1978) 46-55 y en K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984) 214-222.

[3] Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll* (Israel Exploration Society-Hebrew University, Jerusalem 1977) 3 vols. Para un análisis de 11Q Temple y bibliografía cfr. M. Delcor/F. García Martínez, *Introducción a la Literatura Esenia de Qumrán* (Cristiandad, Madrid 1982) 187-206. Las referencias a 11Q Temple están tomadas de nuestra traducción publicada en EstBíbl 36 (1977) 247-292.

[4] "In other words, since coincidence between the corresponding standards is to be excluded, an interdependence between the accounts of the future sanctuary in the 11Q *Torah* (la designación de Wacholder de 11Q Temple) and in the fragments of the New Jerusalem seems certain", *op. cit.*, p. 96.

[5] "New Jerusalem assures the reader that the future temple at the ends of days will be located nowhere else except in the chosen city and that the dimensions of both will correspond to a similar architectural desing", Idem, *op. cit.*, p. 96.

[6] "It is necessary to postulate that the author of the New Jerusalem modeled his Aramaic version of the holy city after the dimensions of the sanctuary in 11Q Torah, a work that provides minimal information concerning the city in which the eternal sanctuary will be located. In fact it does not even mention Jerusalem by name", Idem, *op. cit.*, p. 96.

[7] Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdaš*, vol. I, pp. 174, 181 y 186, según el Indice de citas, aunque en realidad a lo largo de la Introducción se encuentran otras referencias que no han sido recogidas en el Indice, v. gr., pp. 167-168 y 246.

En la p. 181 Yadin transcribe tres fragmentos de 1Q 32 (frag. 14, 1 y 5, en este orden) como si formaran un solo bloque. Pero esta recons-

tallada de ambos documentos condujo a J. Licht a descartar 11Q Temple como elemento esclarecedor de NJ [8]. La supuesta finalidad del autor de NJ obliga a ignorar completamente las cols. xlv-xlviii, lii, 19-31 y otros muchos lugares de 11Q Temple que tratan de Jerusalén y la designan como "mi ciudad", "la ciudad del Templo", "la ciudad de mi Templo", etc., así como las abundantes expresiones de cuño deuteronomístico que se refieren a ella. Del hecho de que el nombre de Jerusalén no aparezca en 11 Q Temple no puede deducirse nada, puesto que el nombre tampoco aparece en los fragmentos publicados de NJ ni, lo que es igualmente pertinente, en los cp. 40-48 de Ez, que culminan con la revelación del nombre de la ciudad: "El Señor está allí".

Así, pues, los orígenes y la finalidad de NJ deben ser otros de los supuestos por Wacholder. Pero no es fácil proponer una explicación distinta. Un examen atento de las distintas copias de NJ publicadas nos revela que los interrogantes y problemas que la obra plantea son muchos y variados [9]. ¿Cuáles son sus orígenes? ¿Cuál es su género literario? ¿Qué tipo de ciudad y de Templo se describe en ella? Aquí no pretendemos dar respuesta a todos estos interrogantes. Mucho menos el presentar un tratamiento detallado y completo de la obra. Nuestra única finalidad es la de esclarecer sus orígenes, intentando situar este eslabón en su lugar correcto dentro de la cadena de transmisión del tema que culmina en el Apocalipsis del Nuevo Testamento.

Antes de resumir el contenido de los fragmentos es necesario discutir brevemente algunos puntos que condicionan nuestra comprensión de los mismos.

El primero es la dependencia o no de NJ de Ez en cuanto al plano general de la ciudad. Que NJ depende de Ez es evidente, y si hubiera alguna duda, los detallados análisis de términos emplea-

trucción es imposible: el frag. 14 es la parte inferior de una columna con un amplio margen conservado y el frag. 5 contiene claros restos de una línea, que Yadin no transcribe, y que no cuadran con las letras preservadas en la segunda lín. del frag. 1.

[8] J. Licht, *An Ideal Town Plan from Qumran. The Description of the New Jerusalem*: IEJ 29 (1979) 45-59: "Now that the Temple Scroll has been published, it is clear that it contains no clues to the obscurities of the DNJ, for it is concerned with contingent, but not identical subjects", p. 46.

[9] Contrariamente a lo que ha sucedido con otras muchas obras encontradas en Qumrán, NJ no ha despertado la curiosidad de los investigadores. En cuanto me es conocido, el único estudio que le ha sido dedicado es el art. citado de Licht. K. Beyer, *op. cit.*, p. 216 menciona una Tesis doctoral presentada en la Universidad de Jena en 1970, W. Bernhardt, *Die kultur-und religionsgeschichtliche Bedeutung des Qumran-Fragments 5Q 15*, que, desgraciadamente, me ha resultado inaccesible.

dos hechos por Fujita [10] la disipa completamente. Pero hay un punto en el que el autor de NJ se aparta de Ez: el trazado del plano de la ciudad. El plano ideal de Ez es un cuadrado de dimensiones reducidas, mientras que NJ proyecta la ciudad como un rectángulo de medidas enormes. Esta conclusión se basa en las medidas de la muralla de la ciudad conservadas en las copias de 4Q col. i y ii, 1-5: un rectángulo de 140 × 100 *res* o estadios. Esta conclusión fue ya sacada por Milik [11]. Insistir en ella sería innecesario si Licht no la hubiera contradicho formalmente [12] y si en la presentación de Milik no hubiera una ambigüedad fundamental que se presta a equívocos y le lleva a postular la ciudad como un rectángulo de sólo 35 × 100 estadios.

Para Milik, en efecto, el muro en cuestión del que hablan los fragmentos de 4Q englobaría la ciudad y la *Terumah,* la parte consagrada a YHWH. La ciudad, situada al Sur de la *Terumah,* ocuparía únicamente una de las cuatro bandas en las que las grandes avenidas dividen el todo, y formaría un rectángulo que es en realidad un cuarto del rectángulo total. Las otras tres bandas formarían un cuadrado aproximado de 105 × 100 estadios, equivalente a la *Terumah* de Ez. La banda Norte estaría habitada por los levitas; la parte central, por los sacerdotes y en ella, en su extremo Norte, se alzaría el Templo; la banda Sur serviría para separar la ciudad, residencia de los laicos, de la parte santa, y revelaría el cuidado extremo de pureza cultural característico de los sectarios de Qumrán [13].

Tanto, pues, para Milik como para Licht la ciudad y el Templo son cosas que se encuentran aparte, separadas. Para Licht la ciudad se hallaría al Norte del Templo, separada de él por la avenida más

[10] S. Fujita, *The Temple Theology of the Qumran Sect and the Book of Ezekiel: Their Relationship to Jewish Literature of the Last Two Centuries B.C.* (Pricenton Diss. 1970, University Microfilms), pp. 306-315.

[11] DJD III, p. 185.

[12] "But the most obvious assumption an interpreter may make is that the author of the NJ based his plan on Ezekiel's vision of a square city... A far safer hypotesis is that the 'great wall' of the unpublished portion of the text is not the city wall, and that the author of the NJ adhered to Ezekiel's specifications quite closely", *op. cit.*, pp. 40-50.

[13] "Le Temple était donc au centre de la bande central de la 'Part consacrée' mais touchant à sa limite nord. Ainsi il se dressait dans le territoire des prêtres, comme le Temple d'Ez 45,2-4 et 48,9-12, et il communiquait à travers l'avenue avec la partie nord de la *Terumah,* habitée par les lévites; cf. Ez 45,5 et 48,13. Il est difficile de deviner la destination de la bande située entre celle des prêtres et celle de la Ville, mais servant de tampon entre la partie sacro-sainte et la partie laïque, elle trahit le souci de Pureté cultuelle si caractéristique des sectaires de Qumrân", DJD III, p. 185.

ancha que forma una especie de plaza al Sur de la ciudad [14]. Para Milik la ciudad estaría separada del Templo por una banda de la extensión de la ciudad misma, 35 × 100 estadios. Como ya hemos indicado, la hipótesis de Licht está contradicha por el texto de la Cueva 4, que da las medidas del muro exterior como las de un rectángulo, no de un cuadrado, y de unas dimensiones muy superiores a las de la ciudad de Ez que Licht postula. Pero tampoco la hipótesis de Milik me parece respetar los datos del texto. Milik ha comprendido perfectamente la unión entre las 12 puertas del muro y las seis avenidas que cuadriculan la ciudad y avocan a ellas, pero su decisión de reducir la ciudad a la parte inferior de la cuadrícula así delimitada es arbitraria. El texto precisa que las avenidas *atraviesan la ciudad:* "y la del medio en el centro de la ciudad..." (3Q 15 i 5; 4Q ii, 15-16). Es cierto que este es el único caso en el que el autor especifica que se trata de las calles de la ciudad, pero las fórmulas utilizadas para las otras avenidas obligan a comprender así el texto en los demás casos. En efecto, las medidas de las calles y de las avenidas vienen dadas en el cuadro de la descripción de los bloques de casas de la ciudad; el autor acaba de dar las medidas globales de cada bloque y señala que los bloques están separados por calles; da las medidas de estas calles y a continuación las distingue de las seis grandes avenidas, de una de las cuales precisa que pasa al Norte del Templo y de otra que es la que atraviesa el centro de la ciudad. Postular, como lo hace Milik, que sólo las avenidas que corren Norte-Sur atraviesan la ciudad, pero no las que van de Este-Oeste, me parece arbitrario, ya que todas ellas han sido puestas en relación con las calles que separan los bloques que constituyen la ciudad [15].

[14] Ver su diagrama *op. cit.,* p. 49. Licht designa a esta avenida con la letra E, y precisa: "Street E was thus evidently intended as a kind of plaza or place for assembly adjoining the Temple and lying to the south side of the setreet network. In other words, the *decumanus maximus* has been shifted to the south because of the sacred character of the city. The other two east-west streets (D) run through the heart of the city" (p. 48).

[15] Un argumento adicional en contra de la hipótesis de Milik puede deducirse del hecho de que la dirección de la descripción del muro sigue una dirección Norte-Sur y termina en el Norte. El topógrafo angélico comienza con la puerta de Simeón, al Noreste, y termina con la puerta de Aser en el Norte, y a continuación pasa al interior *de la ciudad* (4Q ii,5). Allí describe los bloques de las casas. Lo más lógico es suponer que estos bloques se hallan en la parte Norte y que el ingreso en la ciudad se hace por la puerta misma de Aser. En la hipótesis de Milik esto sería imposible, habría que descender de nuevo al Sur del complejo para entrar en la ciudad por una de las puertas allí situadas, Rubén, José o Benjamín, las únicas que darían acceso a la ciudad si ésta ocupara sólo la banda inferior del rectángulo.

La consecuencia inevitable es que para el autor de la NJ la ciudad que describe ocupa todo el rectángulo de 140 × 100 *res* delimitado por los muros descritos y que el Templo se encuentra a su interior. La ciudad está dividida como un tablero de ajedrez por las seis grandes avenidas que unen las puertas y que forman 16 grandes bloques ocupadas por las manzanas de casas, separadas por sus respectivas calles. Para el autor de la NJ la ciudad es algo muy distinto del pequeño cuadrado que ocupa el centro de la banda meridional de la *Terumah* de Ez, aunque sus dimensiones están aún muy lejos de la inmensa ciudad cuadrada de 3.000 estadios de lado del Apocalipsis.

Otro punto que conviene aclarar es el significado del término ŠPŠY' (3Q 15 1 i 8) por las consecuencias que tiene para comprender el plano de la ciudad. El término era desconocido. Milik, en base a una comparación con el substantivo PŠPŠ, utilizado en arameo, siríaco, y en el hebreo mísnico, y con MŠWPŠ, que se utiliza dos veces en el Babli [16], propone el significado de "poternas", pequeñas puertas en el muro a las que abocan las calles de la ciudad. Este significado me parece el único correcto, pero ha sido atacado por Greenfield [17], quien propone considerarlo como designación de pequeñas aberturas en las puertas de la ciudad, "a small door in a gate", significado de PŠPŠ en siríaco. Es cierto que en los dos casos en los que *mešuppaš* se utiliza en el Talmud su significado no es obvio, como señala Greenfield [18], pero en nuestro caso el contexto deja suficientemente claro que la significación que él propone para ŠPŠ' es inadecuada. Nuestro texto define ŠPŠ' como una puerta, TR', puesto que la lín. 9 precisa que "en cada *puerta* habrá dos batientes de piedra". Que estas puertas no son otra cosa que las poternas mencionadas en la lín. 8 lo prueban las medidas de los batientes: una vara o siete codos cada uno de los dos, igual a la anchura total de las poternas: dos varas o catorce codos.

[16] b Zeb 82b y b Men 27b. En ambos casos aparece la expresión *drk mšwpš*, aunque algunos mss leen diversamente.

[17] J. C. Greenfield, *The Small Caves from Qumran*: JAOS 89 (1969) 128-141, en la p. 134.

[18] En b Zeb 82b es traducido por H. Freedman en la edición de Soncino por "a circuitous route" y la nota aclara que se trata de una manera de entrar en el Sancta Sanctorum pasando por el techo o por las habitaciones superiores, por ejemplo. En b Men 27b es traducido por E. Cashdan en la misma edición por "entering by the side" y la nota aclara que se refiere a una entrada en el Sancta Sanctorum que no se hace de la forma habitual, a través de la puerta oriental, por ejemplo, atravesando la pared Norte o Sur del Sancta Sanctorum o entrando por la puerta oriental pero con el rostro mirando al Norte o al Sur, cfr. I. Epstein (ed), *The Babylonian Talmud. Seder Kodashim*, pp, 392 (Zeb), p. 178 (Men).

La definición de Greenfield tampoco es compatible con las medidas de las puertas de la ciudad dadas por el texto y con su número. Estas estructuras, franqueadas por torres a ambos lados, tienen una anchura de tres varas y constan de dos batientes de una vara y media cada uno, en los que difícilmente se pueden colocar los postigos de una vara de anchos, y en ningún caso se podría colocar más de 24. La conclusión de Milik es la correcta y el significado que él postula el único que se adapta al contexto[19]. Como él mismo indica, este mismo significado conviene a PŠPŠYN en m. Tamid 3.7 y m. Middot 4.2.

Esta conclusión sobre el sentido de ŠPŠ' es importante, pero el número de 80 poternas que Milik supone me parece equivocado y está condicionado por su conjetura errónea de que la ciudad se refiere únicamente a la banda Sur del conjunto. Con Milik pensamos que las poternas son las aberturas o puertas en el muro que corresponden a las pequeñas calles que separan los bloques de casas, paralelas a las doce puertas de mayores dimensiones que corresponden a las seis grandes avenidas. Pero a diferencia de Milik no creemos que el texto se limite a indicar el número de poternas en los tres lados exteriores de la banda inferior, sino que supone que estas poternas se hallan distribuidas a lo largo del perímetro completo de la ciudad, es decir del rectángulo formado por los muros: (140 × 2) + (100 × 2) = 480 *res*[20]. Desgraciadamente el texto de 3Q 15 está mutilado en este lugar, y la parte correspondiente tampoco existe en 4Q, por lo que tanto la lectura de Milik (80 poternas) como la nuestra (480 poternas) son necesariamente hipotéticas. Ambas se adaptan a la extensión de la laguna[21], pero nuestra reconstrucción evita los complicados cálculos y las reducciones de medidas arbitrarias que Milik se ve obligado a hacer[22] para explicar el número 80, está confirmada por el número de torres de las que hablaremos luego, y nos proporciona una base

[19] Traducimos por "poterna", utilizando el término de la arquitectura militar ya que el más castizo "postigo" resultaría ambiguo, puesto que se emplea tanto para designar las puertas no principales de una población, que es el significado de *špš*, como para indicar una puerta chica abierta en otra mayor, que es el significado de *pšpš* en siríaco y el que Greenfield postula incorrectamente en nuestro caso. K. Beyer, *o.c.*, pp. 217 y 672 elude el problema y reconstruye *p*]*špšy'* en nuestro texto, aunque da a *pšpš* el significado general de "Pforte".

[20] Conclusión a la que llega igualmente Starcky: "Si je lis correctement ce chiffre mutilé, el répond aux 480 stades de l'enceinte, chaque stade répondant à un îlot, comme l'a vu J. T. Milik", *op. cit.*, p. 39.

[21] Milik se ve obligado a introducir en ella el verbo *w' ḥzy' ny* para adaptar su reconstrucción al espacio disponible. Su reconstrucción ha sido aceptada tanto por Fitzmyer-Harrington, *op. cit.*, pp. 56-57, como por Beyer, *op. cit.*, p. 217.

[22] DJD III, p. 186.

lógica para calcular las medidas absolutas de la ciudad imaginada en NJ. Lo que nos lleva a presentar brevemente el sistema de medidas de NJ.

De las siete medidas de longuitud que se emplean en el sistema de medidas bíblico, sólo dos aparecen en NJ: QNH, la vara, y 'MH, el codo. Junto a ellas se utiliza el *res* (empleado igualmente en 11Q Temple lii, 18), escrito RS o R'S, y en plural RSYN o R'SYN. Como señala Milik [23], el uso facultativo del *alef* indica que la palabra se pronuncia *rēs*, la pronunciación conservada por Jerónimo, que lo identifica con el estadio, y no *ris*, como en hebreo mísnico donde aparece frecuentemente. Greenfield apunta, justamente que *rēs* es igualmente la pronunciación de la vocalización targúmica y que el uso de *alef* para indicar *ē* proviene de la pronunciación aramea de palabras como MR' (*mār'ē*), Y'MR (*yēmar*), R'Š (*rēš*) etc. [24].

En NJ las medidas vienen dadas en varas, seguidas siempre de su equivalente en codos, en razón de una vara = 7 codos (el ms. de 4Q indica las medidas con cifras). En esto NJ se distingue del sistema bíblico que utiliza como base una vara de seis codos (menores), e incluso de Ez que emplea igualmente una vara de seis codos, en este caso mayores: "una vara de seis codos, cada uno aumentado de un palmo" (Ez 40,5), lo que en la práctica equivale a una vara de siete codos menores.

El sistema, pues, es claro y consecuente. El problema surge a la hora de de determinar el valor exacto del codo de acuerdo con nuestros sistemas métricos, ya que no se ha conservado ningún patrón o modelo. La tradición rabínica nos habla de que existían estos patrones depositados en las dependencias del Templo, un hecho sugerido ya por 1 Cr 23,29, que encarga a los levitas el controlar. Para determinar el valor absoluto de estas medidas ha sido utilizado un doble sistema: —a través de los valores conocidos y exactos del sistema métrico egipcio y mesopotámico, por un método de comparación, se ha tratado de encontrar el valor equivalente en el sistema bíblico; —a través de evaluaciones actuales de monumentos cuyas dimensiones se conocen en el sistema bíblico, como el canal de Siloé, o las puertas de ciudades excavadas como Meggido, Hazor o Gezer, o, más recientemente, del dipinto de un hipogeo de Wady en-Nar [25].

Sin entrar en detalles técnicos, y reconociendo que toda solución es hipotética, indicaremos que los valores habituales son los

23 DJD III, p. 188.
24 J. C. Greenfield, *a.c.*, p. 134.
25 Así Milik, DJD III, 186 que llega de esta manera a fijar el valor del codo en 0.56 m., valor adoptado como base de cálculo por A. Ben David en su tabla de medidas de longitud talmúdicas, cf. *Talmudische Ökonomie* I, (Olms, Hildesheim-New York 1974) 344.

de 0.52 m. para el codo grande y 0.45 para el codo menor[26]. No veo argumentos decisivos para optar en nuestro texto por un codo de 0.45 m. o de 0.52 m., pero prefiero considerar el codo de la NJ como un codo de 0.52 m. por tres razones, ninguna de las cuales es determinante, pero que juntas justifican la opción. La primera es su correspondencia con el *cubitus* romano introducido como medida oficial en la Provincia de Asia ya en 129 a.C.[27]; la segunda es que se aproxima más al patrón de Wady en-Nar; la tercera es que un codo de 0.45 m. daría como equivalencia para la vara de siete codos unas dimensiones que apenas se diferencian de las de una vara de seis codos de 0.52 m. y la insistencia continua del autor de que su vara tiene siete codos parece apuntar a una diferenciación con relación a la vara de Ez de seis codos grandes o siete menores. De todos modos, éste es un problema secundario. Más importante es la determinación del número de codos contenidos en un *res*, puesto que sólo así se pueden equiparar las tres medidas que el texto emplea.

La palabra *res* es de origen persa y, como indicábamos, ya desde la época de Jerónimo estaba asimilada al estadio. En el sistema talmúdico la equivalencia más frecuente es la de: 1 Parasanga = 4 Millas = 30 Ris, lo que lleva a Krauss[28] a dar al *res* el valor de 266 codos. Milik[29] califica este valor de "quimérico" y prefiere la equivalencia dada por Rashi: 1 *res* = 30 varas. Starcky[30] acepta como equivalencia probable: 1 *res* = 60 varas. Yo creo que NJ contiene una indicación que permite establecer el valor que el autor daba al *res*. Como hemos señalado, el perímetro del muro exterior de la ciudad lo cifra en 480 *res* y, si nuestra reconstrucción es exacta, en este perímetro había 480 poternas, es decir una por cada *res*. Hemos visto igualmente que a estas poternas abocaban las calles que separan los bloques de las casas, por lo que la determinación de la medida de los bloques nos dará la distancia que separa una poterna de otra, y así las medidas, en codos, del *res*. Afortunadamente las dimensiones de los bloques se han conservado parcialmente en 3Q 1 i 1-2 y, completamente, en 4Q ii 5-7: los bloques miden 51 varas o 357 codos, a los que hay que añadir 6 varas o

26 Cf. J. Trinquet, DBS V, cols. 1212-1250; Y. Scott, *Weight and Mesures of the Bible*: BA 22 (1959) 22-40 y E. Puech, *Evaluation de la coudée Israelite*: RB 81 (1974) 208-210.

27 Sobre las medidas griegas y romanas cf. el artículo "Stadion (Metrologie)" en la Pauly-Wissowa, *Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* 2e Reihe, III, cols. 1930-1963.

28 S. Krauss, *Talmudische Archäologie,* reedición Olms (Hildesheim 1966) vol. II, pp. 391-392. Ben David, *op. cit.*, p. 344 le da el mismo valor, aunque equivalente a 149 m. en base a un codo de 0.56 m.

29 DJD III, pp. 187-188.

30 Cf. *o.c.*, p. 39.

42 codos (tres por cada una de las dos aceras) y otras 6 varas, correspondientes a las dos mitades de las dos calles que separan unos bloques de otros, es decir, un total de 63 varas o 441 codos[31].

Esclarecidos así estos puntos previos podemos pasar a resumir el contenido de los textos combinando los datos de los distintos manuscritos.

La NJ es una obra escrita originalmente en arameo[32] y compuesta según el esquema literario de la llamada Torah de Ezequiel (Ez 40-48). Como en Ez, en NJ un ángel conduce al vidente a la ciudad, se la enseña y realiza todas las medidas que el autor registra escrupulosamente. En la primera col. de 4Q este topógrafo celeste, provisto de una vara de medir de siete codos, conduce al autor a los muros exteriores de la ciudad. Estos muros se hallan divididos por doce puertas, tres en cada uno de los cuatro lados, que llevan los nombres de los doce Patriarcas[33]. El muro queda así dividido en 16 lienzos de muralla que son debidamente medidos. Los lados meridional y septentrional están formados por cuatro lienzos de 35 *res* cada uno. El resultado es que el muro que encierra

31 Starcky sigue un razonamiento semejante, pero incluye únicamente una sola de las dos mitades de las calles, siguiendo a Milik, con lo que obtiene un *res* de 60 varas.

Si tabulamos los distintos sistemas propuestos a fines de comparación obtenemos el cuadro siguiente:

Kraus/Ben David:	1 *res* =	38 varas =	266 codos =	149 m.
Milik:	1 "	30 "	210 "	117 "
Starcky:	1 "	60 "	420 "	190 "
G.M.:	1 "	63 "	441 "	229 "

Notar que el valor que aquí proponemos para el *res* en la NJ es el que más se aproxima al que se atribuye al *stadium* romano de 213 m.

32 Es imposible saber la relación exacta de 4Q 232 con nuestro texto, pero según Milik sería una traducción hebrea del texto arameo, no un original. De cualquier modo, nada en el texto arameo apunta a que se trata de una traducción del hebreo. El hebraísmo *swḥr* indicado por Milik, DJD III, p. 184, ha sido correctamente explicado por Greenfield, a.c., p. 132-133 como una realización *qotol* del modelo *qutl* en hebreo y en arameo. El único hebraísmo aparente, señalado ya por Baillet, DJD III, p. 88 y por Beyer, *op. cit.*, p. 216, es el empleo de *'yl ʿn* por *dkr ʿn* en 2Q 24 4,18 (comparar *dkr dy ʿn* de 4Q En^{d} 2 i 26; iii, 29; 4Q En^{e} 4 ii 12-13, por ejemplo). Otro posible hebraísmo sería el uso de *yhlm*, *postea* nota 36.

33 En la copia de 4Q se han conservado los nombres de Simeón, en el lado oriental, José y Rubén, en el lado meridional (col. i), y Dan, Neftalí y Aser, en el lado septentrional. Tanto el número de puertas como los nombres de cada una de ellas coinciden con las puertas de los distintos patios de 11Q Temple xxxix - xli, cf. el resumen de Yadin, *o.c.* vol. I, p. 208. Para una explicación del origen de las listas de las puertas de NJ y 11Q Temple como dependientes de un texto bíblico del tipo de 4Q 364-365 cf. la carta de J. Strugnell citada en la nota 2. También en el Apocalipsis y en Ez las puertas llevan los nombres de las doce tribus.

la ciudad forma un rectángulo de 140 × 100 *res* de superficie y de 480 *res* de perímetro (en nuestra hipótesis, unos 32 × 23 km. de superficie y unos 110 km. de perímetro). Después de haber medido así el muro de la ciudad, el guía introduce al vidente al interior de la misma. La ciudad está dividida en bloques iguales de casas, cuadrados, de 51 × 51 varas, es decir de 357 codos de lado (unos 185 m.), rodeados por los cuatro lados por un espacio abierto [34] o acera de 3 varas o 21 codos (o si se prefiere la interpretación de Milik de una galería o pórtico) [35]. Esta estructura separa los bloques de casas de las calles. Estas calles, que cuadriculan toda la ciudad, tienen una anchura doble de la de las aceras: 6 varas o 42 codos. Hay además 6 grandes avenidas (ŠWQY' RBRBY'), tres de las cuales discurren de Este a Oeste y otras tres de Sur a Norte. Su anchura es cuidadosamente registrada. Dos de las tres primeras miden 10 varas o 70 codos, y la tercera, que está al Norte del Templo, mide 18 varas o 126 codos de ancho.

Las avenidas que corren de Sur a Norte son algo más estrechas: dos de ellas miden 9 varas y cuatro codos o 67 codos, y la central, que pasa por el medio de la ciudad, mide 13 varas y un codo o 92 codos. El autor precisa que "todas las calles y la ciudad" están empedradas con "piedra blanca", mientras que otros elementos cuya designación se ha perdido son de alabastro y ónice [36]. El texto continúa con la descripción y medidas de las poternas, a las que ya hemos aludido, y de los batientes que las cierran, de los que se precisa que son de piedra. La continuación es, desgraciadamente, muy fragmentaria. De los restos conservados se deduce que se trata de la descripción y medida de las doce puertas de ingreso a la ciudad, cuyos nombres han sido previamente recordados. Como las poternas, también las puertas están provistas de dos batientes de una vara y media o 10 codos de ancho cada uno, y tienen una

[34] Este parece ser el significado del término utilizado *bryt'*, cf. Greenfield, *a.c.* p. 133. Para Licht, *a.c.* p. 52, el espacio abierto no correría en torno a todo el bloque por sus cuatro lados, pero esta suposición es gratuita y contradice al texto.

[35] Que traduce por "péristyle", y lo explica con relación a la traducción del Tg Oq de Ez 41,9.11, como derivado del acádico *šubqu* y *šebqu*.

[36] El término empleado es *yhlm*. En cuanto me es conocido la palabra no está atestiguada en arameo. Se encuentra en hebreo (Ex 28,18; 39,11 y Ez 28,13) donde tanto el origen como el significado preciso es incierto. El Tg Oq traduce por *sbhlwm* en los tres casos mientras que Neofiti 1 utiliza en Ex la curiosa expresión *ᶜyn ᶜglh*, "ojo de becerro". La traducción habitual por "diamante" no parece ser correcta (en Ex las piedras están grabadas). Milik lo traduce por "Jaspe", pero preferimos el significado de ónice, propuesto por D. J. Harris, *An Introduction to the Study of Personal Ornaments of Precious, Semi-precious and Imitation Stones used through Biblical History*: ALUOS 4 (1962-63) 49-83 ,en las pp. 62-64.

anchura total de 3 varas o 21 codos. Estas puertas están flanqueadas por dos torres cuadradas de 5 varas de base, y están provistas de una escalera de acceso en la parte exterior del lado de la ciudad de 5 codos, lo que da una medida de 40 codos a cada lado de la puerta.

El texto prosigue con la descripción de un bloque de casas típico, comenzando con las estructuras de ingreso, los portales que dan acceso al bloque. El autor describe únicamente uno de ellos, pero con todo detalle, lo que ha permitido a Licht el trazar un plano completo integrando todos los elementos [37]. Se trata de una puerta de tenaza del tipo usado corrientemente al final de la edad de hierro, y provista de tres puertas de idénticas dimensiones: 4 codos de ancho por siete codos de alto, cada una con dos batientes. Una de estas puertas se abre a la acera de la calle; la puerta opuesta da al interior del bloque; la tercera está situada a la derecha y se contrapone al ingreso a la caja de escalera, situada a la izquierda del complejo y con acceso directo desde el interior del mismo. Este interior está formado por los vestíbulos [38] que forman el pasaje entre las puertas. La caja de escalera es igualmente descrita en detalle. A diferencia de la escalera de acceso a las torres de las puertas de la ciudad, que era una simple rampa exterior de 5 codos de ancha, aquí nos hallamos ante una escalera de caracol, o más exactamente una escalera de tipo nabateo [39] en la que las rampas de 4 codos giran en torno a un pilar cuadrado de 6 codos de lado [40]. Esta escalera debía conducir al techo de las

37 Cf. su excelente discusión *a.c.* pp. 54-58 y el plano detallado en la p. 56.

38 Para esta traducción del término *'sp'* cf. la discusión de Greenfield, *a.c.* p. 133. Milik, DJD III, p. 187 lo considera como el umbral, pero las frases de 3Q 15 1 i 16-17: "y midió la anchura de cada *'sp'*: 2 varas o 14 codos", "y midió al interior del *'sp'*: su longitud era de 13 codos y su anchura de 10 codos", excluyen este significado.

39 Aunque las medidas no coinciden exactamente con ninguno de los ejemplos excavados, no hay duda de que se trata de la misma estructura estudiada por A. Negev, *The stair case-tower in Nabatean architecture*: RB 80 (1973), 364-383; medidas en la p. 383.

40 En 11Q Temple xxx-xxxi se describe la caja de escalera que permite el acceso al desván del Santuario por la parte exterior y que tiene la misma estructura y medidas muy semejantes, cf. Yadin, *op. cit.*, pp. 163-168, que discute ampliamente la cuestión y proporciona un plano de detalle, tanto de la escalera de 11Q Temple (p. 165), como de la escalera de NJ (p. 168). El mismo 11Q Temple xlii, 7-9 prescribe la construcción de una escalera semejante para acceder a los distintos pisos: "Harás una caja de escalera al lado de las paredes de las puertas en medio del pórtico, (con peldaños) que suben rodeando al interior del segundo y tercer pórtico y al tejado", pero sus medidas no están especificadas y su situación, a la derecha de las puertas, según Yadin, resulta tan extraña como la de la escalera de NJ a la izquierda.

casas alineadas a ambos lados del portal de ingreso, pero el término clave no se ha conservado.

Antes de pasar a describir las casas que ocupan el perímetro de los bloques, el guía introduce al visionario al interior del mismo y le muestra la disposición de las casas de portal a portal. Hay 15 casas entre un portal y otro, distribuidas en 8 desde el portal a la esquina y 7 desde la esquina hasta el portal siguiente, lo que da un total de 60 casas de 3 varas de largo o 21 codos por 2 varas de ancho o 14 codos. Las casas tienen dos pisos de dimensiones idénticas: las plantas bajas, que en el texto son designadas como casas (BTY' y B'TYN[41]) y los pisos altos a los que denomina "habitaciones" (TWNY'). El total tiene una altura de 2 varas o 14 codos. Es decir, que las dimensiones de los edificios que forman el contorno del bloque no sólo son realistas, sino incluso bastante modestas.

El autor pasa luego a describir el interior de una de las casas, pero las lagunas y la obscuridad del texto hacen su descripción difícilmente comprensible[42]. Comienza con la afirmación: "Y su puerta (de las casas) está en el centro", lo que no tiene nada de extraño; pero las medidas de esta puerta (2 varas o 14 codos) parecen excesivas para una casa de sólo 3 varas, lo que lleva al editor Milik a pensar que el autor repite aquí equivocadamente las dimensiones de los portales de ingreso a los bloques. Sea lo que fuere, el autor continúa con las medidas al interior de la casa. El primer elemento que describe mide 4 codos de ancho. Para Milik se trataría de las dimensiones de todas las habitaciones de las casas, tanto en el piso bajo como en el piso superior, y con esto se terminaría la descripción de la casa tipo.

Vistos los detalles que el autor acumula al describir los otros elementos del bloque esto resulta sorprendente. En realidad, yo creo que el autor comienza simplemente describiendo uno de los elementos que componen el complejo, el primero que encuentra al entrar, y que este elemento puede ser perfectamente la caja de escalera que conduce al piso superior[43]. En todo caso, las medidas

[41] Con esta grafía aparece en 5Q 1 ii 6.

[42] Milik DJD III, p. 187 supone que el piso bajo y el piso alto contenían cada uno ocho habitaciones repartidas, cuatro a cuatro, a ambos lados un corredor central de 5 codos, en la dirección más corta de la casa, aunque añade honestamente: "Tous ces détails sont malheureusement laissés sous-entendus par l'auteur". Me parece más simple confesar la ignorancia, como lo hace Licht: "too obscure for my comprehension", *a.c.* p. 46.

[43] Las dimensiones de esta estructura son las de una vara de alto, que es la altura de cada uno de los pisos, y una vara de profundidad. Estas dimensiones permiten imaginar la escalera como una rampa de cuatro codos (que es precisamente la anchura de la rampa de la es-

que siguen no creo que se refieran a construcciones distintas de las casas situadas al interior del bloque [44], sino que nos describen el piso superior como una gran sala, designada en el texto simplemente como "el sitio" (DK') de 19 × 12 codos, en la que hay ventanas y 22 camas y al lado de la que se encuentra el canal exterior [45]. Después de dar en detalle las medidas de las ventanas [46], medidas que no se han conservado, termina describiendo la "plataforma elevada" (DWKN') de las mismas dimensiones que la sala, 19 × 12 codos, pero el texto es demasiado fragmentario como para deducir nada de él, y no puede excluirse que esta "plataforma" no sea el techo plano de las casas. Nada en el texto conservado indica que

calera de caracol situada al lado de la puerta de entrada del bloque). Este tipo de escalera simple es el que NJ indica como acceso a las torres que flanquean las doce puertas del muro.

[44] Así Milik, que las identifica con triclinios, basándose en que contienen 22 *ʿrśyn*. El problema es que la palabra que él reconstruye, *bty mkl'*, "comedores", no está atestiguada en ningún texto, que no se trata de un plural sino de una sola estructura como prueba el *dk*, siguiente, claramente singular, y que *ʿrśyn* (o *ʿrsyn* que es la forma normal en el arameo targúmico) se emplea para significar la cama en sentido propio, o a lo sumo la cuna (cf. Krauss, *op. cit.*, vil. I, pp. 65 y 394) o el lecho funerario (DISO 222), pero no el asiento del triclinio. El mismo autor supone que la plataforma que se menciona a continuación y que tiene las mismas dimensiones de 22 × 12 codos sería un patio adyacente al triclinio destinado a las oraciones y bendiciones de los banquetes.

[45] La única suposición que encierra esta hipótesis es la de que el muro de las casas es de un codo de espesor. Las medidas exteriores e interiores tienen que ser forzosamente distintas, una vez que se tiene en cuenta el espesor de los muros. El autor nos da las medidas de 21 × 14 codos cuando mide las casas desde afuera y, una vez dentro del edificio, nos da como medidas de "el sitio" 19 × 12. Que el autor es consciente de la necesaria diferencia entre las medidas exteriores e interiores, lo prueba el que cuando describe las ventanas indica que su profundidad es el espesor del muro.

[46] *kwyn 'ṭymn*. Literalmente "ventanas obstruidas". Es la misma expresion que utiliza Ez cuando describe las ventanas del templo (Ez 40,16 y 41,16) *ḥlnwt 'ṭmwt* y que Tg PsJon traduce por *kwyn stymn* y los LXX por θυρίδες κρυπταὶ. La expresión proviene, desde luego, de la descripción de las ventanas del templo salomónico (cf. 1 Re 6,4), aunque los autores no están de acuerdo en cuanto al tipo de ventanas en cuestión (sobre los distintos tipos de ventanas cf. Krauss, *op. cit.*, pp. 42-43 y 346-351; sobre las ventanas en Ez cf. G. Molin, *Ḥalonoth 'aṭumoth bei Ezekiel*: BZ 15 (1971) 250-253). San Jerónimo las concibe como una especie de celosías, puesto que las define como "fenestrae quoque erant factae in modum retis instar cancellorum". Nuestro texto no ha conservado las medidas, pero parece dar unas medidas distintas para el interior y el exterior, lo que permitiría concebirlas como saeteras. 11Q Temple xxxiii, 11 ss menciona también las ventanas del edificio de los utensilios, pero en este caso se trata de ventanas ciegas: *hlwnym pnymh 'ṭwmym*, cf. Yadin, *op. cit.*, vol. I, pp. 174-175.

se cambia de sitio[47]. Lo más lógico es suponer que todo el texto 5Q 15 1 ii 6-15 contiene la descripción de la casa tipo de las alineadas a los cuatro lados del bloque. Si había otros edificios en el interior su descripción no se ha conservado[48]. El texto que poseemos lleva más bien a pensar que los bloques son concebidos a la manera oriental, con un gran patio en el centro. O más exactamente aún, como grandes caravanaserrallos.

Del resto de los fragmentos de 1Q 32, 2Q 24 y 5Q 15 que contienen elementos de la descripción de la ciudad no puede sacarse nada en claro, salvo medidas aisladas, debido a su carácter fragmentario. Pero 4Q retorna, después de una laguna y según las informaciones de Starcky, a la descripción de la muralla exterior de la ciudad. Su altura es de 7 varas, la misma que el muro del patio exterior del Templo según 11Q Temple xl, 9-10. Está construida de piedras preciosas, entre las que destacan los zafiros y rubíes, como la muralla del Apocalipsis, siguiendo en esto la vieja tradición veterotestamentaria de los Himnos a Sión (Is 54,11-12; Tobías 13,17), y está defendida por "mil cuatrocientas treinta y dos torres", es decir, "tres torres por cada pequeño lienzo" de muralla formado por la distancia entre cada una de las 480 poternas[49]. Como en el caso de las puertas grandes de ingreso, dos torres flanquean cada una de las poternas; la tercera se sitúa en el medio del lienzo entre las torres contiguas. Este detalle importante del número de las torres confirma nuestras conclusiones en cuanto al número de poternas, la forma rectangular de la ciudad y la estructura interna de la misma.

El mismo Starcky proporciona otra información extraordinariamente importante, sacada de los fragmentos aún inéditos: "Le

47 Comparar con las fórmulas precedentes: "me condujo", "me mostró", "me introdujo", etc., que marcan el cambio de objeto y los desplazamientos de los protagonistas.

48 La única alusión posible, 5Q 15 2,2 "y todas las casas que en el interior" no es concluyente debido a la falta de contexto y a las distintas interpretaciones posibles. El fragmento es interesante porque menciona los vestíbulos (de las casas?) y, sobre todo, las columnas. Las medidas que da: 12 codos, pueden corresponder a la altura de estas columnas o a la distancia entre una columna y otra, *m]n ᶜmwd lᶜmwd*, lín. 5. Esta mención, junto con la de 1Q 31 1,1.2; 5,2 y la indicación de Jongeling de que en los fragmentos inéditos de 11Q se dan igualmente las medidas de columnas, nos llevan a pensar que estas columnas o pilares son elementos arquitectónicos importantes en la ciudad o en algunos de sus edificios, sin reducirse a los pilares de sostén de las escaleras.

49 El autor ha sido lo suficientemente preciso en sus cálculos como para no incluir las torres de los cuatro ángulos (que habrían tenido que estar superpuestas) ni las 24 torres que flanquean las 12 grandes puertas de ingreso de las que ha hablado previamente.

bas de la colonne suivante mentionne le grand guerre final où interviennent les Kittéens et Babel, mais aussi les voisins: Edom, Moab et les fils d'Ammon"[50].

Si el único ms conservado hubiera sido 3Q 15 podríamos pensar que el interés del autor se reducía a la ciudad, y que ofrecía el precedente de la ciudad celeste del Apocalipsis en la que no hay Templo. Pero este no es el caso. Los fragmentos de 2Q 24 y 11Q nos prueban que a la descripción de la ciudad seguía la descripción del Templo que se halla en su interior, y que incluso el visionario presencia y describe el culto que se celebra en ese Templo. En realidad se nos han conservado más elementos de la descripción del culto que del Templo mismo. Espigando los diferentes fragmentos podemos señalar los siguientes como referidos al Templo:

— Según Jongeling MDBḤ' y HYKL aparecen repetidamente en los fragmentos de 11Q junto con QNYN y 'MYN.

— 2Q 24 3 "y midió hasta la puerta de zafiro" ..."que está ante"... "la pared" (KTWL). Puesto que las demás puertas mencionadas son de piedra, puede suponerse que esta puerta de zafiro no pertenece como ellas a la ciudad sino al Templo.

— 2Q 24 7 "y su anchura" ..."y todo el altar". La mención del altar es cierta y la línea precedente nos asegura que en este caso se trata de medidas y no de un ritual.

— El fragmento más amplio que trata de la descripción del Templo es 2Q 24 8. En él se dan una serie de medidas y se menciona un muro (SWR'), paredes (KWTLY') de piedra blanca, y el patio del Templo (ᶜZRT', comparar Megillat Taᶜanit 19). Después el ángel muestra al vidente otra cosa, cuyo nombre no se ha conservado, pero que se encuentra fuera de este patio y que mide 110 (codos?).

La cosecha no es mucha, pero es suficiente para mostrarnos que en la obra original estaba presente también la descripción del Templo, aunque no podamos precisar ni la forma, ni las dimensiones, ni la situación exacta del Templo dentro de la ciudad.

El azar de conservación nos ha proporcionado más detalles de la descripción del ritual que el vidente presencia, aunque tampoco suficientes como para poder formarnos una idea clara de su desarrollo. El texto más importante es el frag. 4 de 2Q 24, completado con el fragmento publicado de 11Q que, en parte, coincide con él. Este texto contiene varios elementos de un ritual sacerdotal cuyo desarrollo es observado por el vidente. Los sacerdotes, una vez purificados, introducen al Templo los panes de la proposición y los

50 Cf. Starcky, *a.c.*, p. 39.

disponen en dos pilas sobre la mesa como memorial el día séptimo. El vidente presencia cómo son sacados fuera del Templo, a la derecha de su lado Oeste, y son distribuidos. Se mencionan a 84 sacerdotes, "las siete divisiones de las mesas", "los ancianos entre ellos", y 14 sacerdotes, sin que sepamos a ciencia cierta qué es lo que estos distintos personajes hacen en la ceremonia. El texto pasa a tratar de "los dos panes sobre los que estaba el incienso" (los panes de las primicias que se ofrecían en la fiesta de Pentecostés), y el vidente observa cómo uno de ellos es entregado al Sumo Sacerdote y otro a su substituto, "su segundo". El último elemento del ritual conservado es la distribución de un trozo de carnero "a cada uno".

Todos estos elementos de ritual tienen paralelos en el culto tradicional del Templo, pero no los números de sacerdotes, y por desgracia, el estado del texto no permite sacar ninguna conclusión ni relacionar entre sí los distintos elementos y los distintos personajes [51]. Lo único que puede afirmarse es que el ritual descrito podría encuadrarse en una celebración de Pentecostés.

De esta presentación del contenido de la NJ podemos concluir que lo que la obra contenía no era una descripción de la Jerusalén y del Templo celeste [52], en el sentido de una Jerusalén ideal, atemporal, "Ûrbild und Abbild", sino de la ciudad, el Templo y el culto que existirán en el momento de la lucha final contra los Kittim, Babel, Edom, Moab y Amón, es decir, una Jerusalén, un Templo y un culto que podemos designar como "escatológicos" [53].

[51] Podría pensarse que los 14 sacerdotes incluyen al Sumo Sacerdote y a su segundo, como piensa Baillet (DJD III, p. 87) y que cada uno consume uno de los panes, que estos 14 sacerdotes son los "ancianos entre ellos", es decir entre los 84 sacerdotes, que estos 84 sacerdotes constituyen 7 grupos designados igualmente como "las siete divisiones de las mesas", etc. Pero todo esto no son más que especulaciones, sin más base que paralelos incidentales y problemáticos.

[52] En contra de lo que opina R. Meyer, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina nue gefundenen hebräischen Handschriften. 48. Die sogenannten "kleinen Höhlen"*: TLz 90 (1965) 331-342, que, después de recordar que Nínive representa en el pensamiento asirio "das irdische Abbild der entsprechenden himmlischen Metropole", concluye: "Es scheint mir daher passender, 5Q 15 und die zugehörigen Fragmente unter dem weniger präjudizierenden Titel "Beschreibung des himmlischen Jerusalem" zusammenzufassen", *a.c.* p. 339. Sobre la Jerusalén ideal cf. K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild*: "Eranos Jahrbuch" 18 (1950) 207-248.

[53] A pesar de las ambigüedades del término, cf. J. Carmignac, *La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân;* RdQ 7 (1969-71) 17-31. El mismo Carmignac, por otra parte, se equivoca al situar la nueva Jerusalén en el período que seguirá a la Guerra de Liberación: "C'est d'ailleurs à ce moment-là, semble-t-il, que sera bâtie la Jérusalem nouvelle, dont parlent plusieurs documents partiellement édités.

Debido al estado en el que la obra se nos ha conservado no podemos precisar si esta Jerusalén y este Templo revelados en visión al autor de la obra eran presentados como descendiendo del cielo o como una reconstrucción de la ciudad y del Templo terrestre, ni si esta construcción era presentada como obra humana o divina. El autor de la NJ ha idealizado sin duda el plano regular de las ciudades helenísticas que se multiplicaron en el imperio seleúcida inspiradas por los principios geométricos de Pitágoras y que estaban formadas por cuadrados, aunque sus dos grandes avenidas perpendiculares recuerdan el *cardo* y el *decumanus* de las ciudades romanas. Pero las dimensiones claramente utópicas de la ciudad y los paralelos con el nuevo Templo creado directamente por Dios, nos inclinan más bien a pensar que el conjunto debía haber sido presentado como obra divina.

El resumen precedente creo que proporciona una idea bastante exacta del contenido de los elementos conservados de la obra y permite afrontar el problema de sus orígenes. ¿Es un producto de la comunidad qumránica, resultado de su propia ideología? ¿O se trata de una de las obras apocalípticas recogidas y conservadas en el seno de la comunidad, pero provenientes de círculos previos o exteriores a ella?

Para los editores de los textos la cuestión no parece necesaria. Influidos sin duda por la abundancia de las copias y por su distribución entre las distintas cuevas, suponen los orígenes qumránicos como evidentes; las observaciones de Baillet al respecto son reveladoras [54]. El argumento de la multiplicidad de las copias es un argumento importante y nos prueba la popularidad de la obra en Qumrán, pero es difícilmente decisivo, a la vista no sólo de los numerosos textos bíblicos (a los que nadie, a pesar de su abundancia, soñaría en atribuir un origen qumránico), sino de obras como Henoc aún más abundantemente representadas en Qumrán que la NJ.

Un argumento más fuerte, puede sacarse de la datación paleográfica de los mss. A diferencia de Henoc, cuyo origen pre-qumránico está probado por la antigüedad de una de las copias, todos los ejemplares de NJ han sido copiados en una época tardía. Paleográficamente las copias conocidas pueden distribuirse en dos grupos: 1Q 32, 4Q y 5Q 15 están copiados con una escritura herodiana antigua, mientras que 2Q 24 y 11Q lo han sido con una escritura

Peut-être aussi le *Rouleau du Temple* nous fournira-t-il d'autres précieux renseignements sur cette période d'après la libération", en *La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumrân,* en M. Delcor (ed.) *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* (BETL 46; Duculot Paris-Gembloux 1978) 219-229, cita en la p. 227.

[54] En la publicación preliminar RB 62 (1955), 245.

ligeramente posterior, de la primera mitad del siglo I d.C. La ausencia de copias anteriores favorecería el origen qumránico de la obra. Pero tampoco éste puede considerarse un argumento decisivo. Como tampoco son determinantes las conclusiones que pueden sacarse de un análisis lingüístico. Tanto la ortografía como la gramática de NJ son semejantes a la de 1Q GnAp y otros textos arameos de Qumrán. El uso del *afel* de preferencia al *hafel* y del pronombre demostrativo DN en vez de DHN [55], indicarían una fecha de composición posterior a Daniel, pero no necesariamente muy posterior, ya que puede comprobarse que el autor mantiene aún la diferencia de estados (lo que nos muestra su origen occidental) y que la ortografía oscila entre las formas *plenae* y las defectivas. Lo único que puede concluirse del análisis lingüístico de los elementos característicos es que la lengua de NJ no presenta diferencias notables con los otros textos de Qumrán y que todos ellos, como demostró Kutscher, representan "a language in transition from 'Reichsaramäisch' to Middle Aramaic", y que "the language of the scroll is later than B.A. (arameo bíblico), but earlier than M.A." [56], conclusión que no prejuzga el origen qumránico o extra-qumránico de la obra.

Así, pues, si estos criterios objetivos no nos proporcionan suficientes elementos para determinar los orígenes de NJ debemos recurrir a una comparación del contenido de NJ con lo que nos es conocido como característico del pensamiento de la comunidad qumrámica y de otras obras extra-qumránicas para ver dentro de qué línea los datos de NJ cuadran más fácilmente. A pesar de los interrogantes que esta manera de proceder despierta necesariamente, me parece la única forma metodológicamente sólida de buscar una solución al problema.

En Qumrán el tema de la ciudad es secundario y sólo aparece incidentalmente; pero, por el contrario, el tema del Templo y del culto es fundamental y, afortunadamente, presenta al menos dos elementos que son peculiares y exclusivos al pensamiento de la secta y que distinguen sus ideas de todos los otros grupos contemporáneos.

La primera concepción del Templo, característica y exclusiva del pensamiento qumrámico, es la reflejada en 11Q Temple [57].

[55] Elementos señalados ya por Milik, DJD III, p. 184.

[56] E. Y. Kutscher, *The Language of the Genesis Apocryphon. A Preliminary Study*, en "Scripta Hierosolymitana" IV (^{2}1965) 1-35, citas en las pp. 6 y 15.

[57] El carácter qumránico de 11Q Temple ha sido suficientemente probado por Yadin y es aceptado comúnmente, a pesar de las voces discordantes de B. A. Levine, *The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character*, BASOR 232 1978) 5-23 y L. H. Schiffman, *The Temple Scroll in Literary and Philological Perspective*,

A diferencia de Maier[58], que ve en la descripción del Templo y del culto de 11Q Temple una descripción utópica e ideal del Segundo Templo existente, y de Wacholder[59], para quien estas prescripciones se refieren a la construcción de un nuevo Templo que es el Templo eterno que será creado por Dios, nosotros comprendemos el Templo allí descrito, como lo hace Yadin[60], como un Templo y un culto normativo, expresión de la autética revelación de Dios a Moisés, tal y como es comprendida al interior de la secta. Los mss de Qumrán nos hablan de la Jerusalén y del Templo contemporáneos a la vida de la secta como de algo que está profanado, algo en lo que los miembros fieles no pueden tener parte alguna. En mi opinión esto se debe a que el Templo y el culto existentes son juzgados inadecuados a la luz del Templo normativo revelado en 11Q Temple. Son el Templo y el culto allí descritos los que prueban la inadecuación de la situación existente. Por otra parte, este Templo normativo y revelado no es el Templo definitivo, el Templo final y escatológico, sino un Templo que sólo deberá durar "hasta el día de la creación[61], cuando yo cree Mi Templo estableciéndolo por siempre" (11Q Temple xxix, 9-10). Lo que no obsta para que las prescripciones sobre este Templo y este culto sean para los miembros de la secta una Torah divina, tan normativa y obligatoria como el resto de la Torah mosaica.

Esta concepción del Templo y del culto, peculiar a las gentes de Qumrán, tiene dos consecuencias importantes. La primera es que su ruptura con el Templo y el culto existentes en Jerusalén, aun cuando es expresada de manera semejante en los escritos de la secta (v. g. 1Q pHab y CD) y en otros textos de la literatura apócri-

en W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism II* (Brown Judaic Studies 9; Scholars Press, Chico 1980) 143-158, cf. F. García Martínez, *El Rollo del Templo y la Halaká Sectaria,* en N. Fernández Marcos y otros (eds.) *Simposio Bíblico Nacional* (Universidad Complutense, Madrid 1984), 611-622. Incluso si se admite la existencia de un *proto-Temple Scroll* formado por las leyes sobre la construcción del Templo y sus patios (cols. ii, 1 -xiii, 8; xxx, 3 -xlvii, 18) con A. M. Wilson y L. Wills, *Literary Sources of the Temple Scroll*: HTR 75 (1982) 275-288, el carácter qumránico de esta composición seudoepigráfica me parece fuera de dudas.

[58] J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* (UTB 829; Reinhardt, München 1978) 67-69.

[59] *Op. cit.*, pp. 22-24, aunque para mantener esta interpretación se ve obligado a dar a *ᶜd* en 11Q Temple xxix, 9 el sentido de "durante, mientras", y no el significado normal de "hasta".

[60] Cfr. el cp. sobre el status del Rollo, *op. cit.*, vol. I, pp. 298-300 y el cp. sobre las relaciones entre el Templo de 11Q Temple y el Templo del final de los tiempos, *idem*, pp. 140-144, por ejemplo.

[61] Leyendo *bryh* en vez de *bhkr* de la edición, cf. E. Qimron, *lnwshh šl mgylt hmqdš,* Lešonénu 42 (1978), 142 y A. S. Van der Woude, *De Tempelrol van Qumrân.* II: "Nederlands Theologisch Tijdschrift" 34 (1980) 284 n. 9.

fa y seudoepigráfica[62], tiene en Qumrán una radicalidad distinta que terminará por conducir a los sectarios al desierto. Para las gentes de Qumrán la participación en el culto del Templo existente está excluida no sólo porque el sacerdocio es indigno, el calendario erróneo y el culto profanado, sino más radicalmente, porque el Templo y el culto existentes no se adecuan a la norma revelada en 11Q Temple, lo que hace imposible cualquier compromiso. La segunda consecuencia es aún más importante: la separación del culto y del Templo de las gentes de Qumrán no es una negación del principio del Templo y del culto, sino una situación temporal y transitoria, cuyo fin se espera ardientemente. Precisamente porque en las circunstancias presentes de la comunidad es imposible adecuarse a la normativa divina sobre el Templo y el culto revelada en 11Q Templo la comunidad se ve obligada a crear un substituto temporal de este Templo y de este culto en espera de poder aplicar esa normativa divina plenamente en el futuro.

Lo que nos introduce en la segunda concepción del Templo que es característica del pensamiento qumránico: la espiritualización del culto y del Templo que lleva a considerar a la comunidad como el único lugar en el que la expiación y la adoración son ahora posibles, es decir, el traspaso de la noción de Templo a la comunidad y la concepción de la comunidad como Templo. Esta idea, sin paralelos reales en el judaísmo anterior al NT, aparece sobre todo en 1Q S v, 4-7; viii, 4-10 y ix, 3-6, aunque se encuentra también en otros textos como CD, y ha sido ampliamente estudiada por lo que no es necesario detenerse en ella[63]. Lo único que conviene resaltar es que esta concepción del Templo-Comunidad no es más que una consecuencia de la inadecuación entre el Templo existente y el Templo normativo y que sólo deberá durar hasta el momento en el que el Templo normativo pueda hacerse Templo real, es decir hasta que las circunstancias históricas permitan a la comunidad establecer el Templo y el culto de 11Q Temple en Jerusalén.

[62] V. gr., 1 Hen 89, 73-74; 91, 12-17; 93, 9-14; Test. Lev. 10, 14-16; Asc. Is. 3; Sal. Sal., *passim,* por citar algunos ejemplos.

[63] J. M. Baumgarten, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls*: HTR 46 (1953) 141-159 y *The Essenes and the Temple. A Reappraisal*, en *Studies in Qumran Law* (SJLA 24; Brill, Leiden 1977) 57-74. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A. Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament* (University Press, Cambridge 1965); R. J. McKelvey, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford University Press, Oxford 1969) 46-53. El estudio más completo es el de G. Klinzing, *Die Undeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und in NT* (SUNT 7; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971) con las imprescindibles correcciones de E. Schüssler Fiorenza, *Cultic Language in Qumran and in the NT*: CBQ 38 (1976) 159-171.

Está claro que NJ no refleja en modo alguno esta concepción qumránica de la comunidad como Templo; es más, que sólo es compatible con ella si se acentúa el carácter temporal y vicario de la misma. Está igualmente claro que el Templo y el culto de NJ son distintos del Templo y el culto normativos de 11Q Temple[64], aunque no puede afirmarse que ambas concepciones sean incompatibles, ya que, en definitiva, las prescripciones bíblicas sobre el Templo no fueron un obstáculo para la descripción profética de Ezequiel de una nueva ciudad y un nuevo Templo, y porque el mismo 11Q Temple anuncia otro Templo futuro que será construido directamente por Dios.

Estas consideraciones, sin embargo, no excluyen definitivamente el que NJ haya podido originarse al interior de la comunidad de Qumrán, ya que en los escritos sectarios encontramos otras concepciones del Templo distintas de las dos mencionadas como características de la comunidad.

La primera de estas concepciones es la referencia al Templo (y por extensión a Jerusalén) definitivo, que será creado directamente por Dios al final de los tiempos y que reemplazará al Templo entonces existente. Esta idea entronca con la idea de la existencia de un modelo celeste del Templo y de la ciudad "grabado en las palmas de Dios", como dice Is 49,16[65], idea reflejada ya en el AT (Ex 25,8-9; 1Cor 28,19), y que es la que está en la base de Ez 40-48, Zac 2,5-9 y Tob 13,16-18. Esta idea adquiere un gran desarrollo en la literatura apócrifa, tanto como potenciación de la idea bíblica (1Hen 90,28-29; Jub 1,17.26-29; 25,21), como en cuanto una de las reacciones a la destrucción de Jerusalén y del Templo (2 Bar 4,1-6; 6,7-9; 32,2-4; 4Esd 7,26; 10,25-28.40-58)[66]. La idea continuará y se desarrollará ampliamente dentro del judaísmo rabínico, aunque tal vez debido a la utilización cristiana de la idea de la Jerusalén celeste que desciende del cielo, esta imagen concreta será excluida en la literatura posterior[67]. Esta idea aparece inequívocamente en

[64] Las semejanzas arquitectónicas (escalera de caracol al interior del bloque con acceso al techo, altura del muro de 7 varas, casas abiertas al interior del patio con habitaciones en el piso) se compensan con otras tantas diferencias (estructuras de las puertas y medidas, torres exteriores, etc.), y son inevitables en dos planos verbales que tratan de objetos semejantes. El punto común más importante: las 12 puertas de ingreso y sus nombres, se remonta en definitiva a Ez 48,31-34 del que dependen tanto NJ como 11Q Temple.

[65] Expresión que cita 2 Bar 4,2, contraponiendo el Templo y la ciudad final al Templo y la ciudad existentes. Sobre el desarrollo de esta idea cf. A. Causse, *Le mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaïe à la IIIe Sibylle*: RHPhR 18 (1938) 377-414.

[66] Cf. M. Stone, *Reactions to Destruction of the Second Temple*: JSJ 12 (1981) 195-204, y la bibliografía a la que refiere.

[67] A. Aptowitzer, *byt hmqdš wyrwšlym šl mᶜlh lᶜtyd lbw'*: "Tarbiz" 2 (1931-32) 137-153; 257-272.

dos textos de Qumrán[68]: el primero es el ya mencionado 11Q Temple xxix, 9-10, según el cual Dios mismo creará su Templo definitivo "el día de la creación"; el otro, es el conocido como 4Q Flori-

[68] Distinta de esta idea es la concepción de la residencia divina como Templo Celeste, cuya vitalidad en Qumrán nos es probada por una serie de textos: 4Q 400-405 y 11Q Šir Šabb. Los primeros fragmentos de esta obra, conocida como "Liturgia angélica", fueron dados a conocer por J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumrân - 4Q Serek Šîrôt ᶜÔlat haššabāt,* en VT Suppl. VII (Brill, Leiden 1959) 318-345. Una publicación provisional completa de las seis copias de 4Q ha sido hecha por C. A. Newsom, *4Q Serek Šîrôt ᶜôlat Haššabāt* (*The Qumran Angelic Liturgy*): *Edition, Translation, and Commentary,* Diss. Harvard University 1982 (University Microfilms International, Ann Arbor, N.° 8216200). Los restos de la otra copia de la misma obra procedentes de la Cueva 11 han sido publicados por A. S. Van der Woude, *Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höhle XI von Qumrân 11Q ŠirŠabb*), en *Von Kanaan bis Kerala.* Festchrift für Prof. Mag. Dr. J. P. M. Van der Ploeg, (AOAT 211), W. C. Delsman y otros (eds.) (Butzon & Becker-Neukirchener Verlag, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1982) 311-337. La copia de la obra encontrada en las excavaciones de Masada ha sido últimamente publicada por C. A. Newsom y Y. Yadin, *The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice*: IEJ 34 (1984) 77-88, Pl. 9. La obra contiene una descripción del culto celeste, o más exactamente de los himnos de alabanza que los ángeles utilizan durante los "sacrificios" sabáticos. Entremezcladas con el texto de estos himnos encontramos alusiones al cielo (los cielos) concebido como un Templo (Templos), expresadas con un vocabulario típico del lenguaje del culto. Las referencias al Templo (*hykl*), el tabernáculo (*mškn*), el santuario (*mqdš*), el debir (*dbyr*), son abundantísimas, así como la mención de otros muchos elementos arquitectónicos de este Templo Celeste: puertas, columnas, paredes, vestíbulo, etc. No sólo los siete cielos son descritos como siete Templos, sino que los títulos de los ángeles son, en buena parte, sacerdotales: Servidores de la presencia, jefes del santuario, sacerdotes, sacerdotes que se acercan (*kwhny qwrb,* el título más frecuente), sacerdotes jefes, etc., y su servicio en cada uno de los siete santuarios está estructurado como el servicio sacerdotal del Templo, presidido por un Sumo Sacerdote angélico.

Aunque muchos de los detalles de esta "Liturgia Angélica" qumránica sólo encuentran paralelos en la literatura mística posterior, la concepción de la residencia divina como Templo no es exclusiva de Qumrán, sino que se encuentra ya en la literatura de la época que desarrolla el tema bíblico de la alabanza angélica, especialmente la que se inspira en Is 6, como prueba Test. Lv 3,6. El *locus classicus* dentro de la literatura rabínica es b Ḥagigah 12b: "En Zebul está Jerusalén, el Templo y el altar, y sobre él presenta las ofrendas Miguel, el gran Príncipe", cf. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUZNT 2; Mohr, Tübingen 1951), pp. 123-142. Pero esta idea del Templo Celeste no parece tener ninguna relación con el Templo descrito en NJ. En la "Liturgia angélica" no hay ninguna alusión a un culto sacrificial (el altar ni siquiera es mencionado), y la alabanza angélica más que un acompañamiento del sacrificio es su substitución. El único punto en común entre NJ y 4Q Šir Šabb. es el empleo de un lenguaje claramente dependiente de Ez 40-48 en cuanto al vocabulario, como ha probado Newsom, *o.c.* pp. 71-78. Lo que nos

legio[69]. Aunque este texto ha sido interpretado a veces como una expresión de la concepción qumránica de la comunidad como Templo[70], la opinión más común ve en él una contraposición entre el Templo actual profanado (lín. 5-6: "como desolaron previamente[71] el Templo de Israel con sus pecados") y el Templo final (lín. 2-5: "Esta es la casa que Se construirá al final de los tiempos, como está escrito en el libro de la Torah: 'El Santuario, 'Adonay, que tus manos fundaron. ¡Ha de reinar Yahweh para siempre jamás! (Ex 15,17). Esta es la casa en la que no entrará el incircunciso de corazón de carne por siempre, ni el amonita, ni el moabita, ni el bastardo, ni el extranjero, ni el prosélito, por siempre jamás, porque Sus santos están allí por siempre jamás"[72]).

Schwartz sugiere ver en la expresión más discutida, MQDŠ 'DM de la lín. 6, una referencia al Templo Salomónico, lo que implicaría que en 4Q 174 tendríamos representados tres Templos, el Salomónico, el Templo actual profanado, y el Templo final que será construido por Dios mismo al final de los tiempos. A la luz de lo que hemos indicado sobre las concepciones qumránicas expresadas en 11Q Temple, el primero de estos Templos debería ser más bien el Templo normativo, por lo que, en nuestra opinión, lo único que diferencia esta concepción de la de 11Q Temple es que

fuerza a concluir que tampoco esta idea del Templo Celeste, común a Qumrán y a la literatura apocalíptica contemporánea, explica el origen de NJ.

69 Publicado originalmente por J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim*: JBL 77 (1958) 350-354 e incluido en DJD V, pp. 53-57, Pl. XIX-XX con el número 4Q 174. Los más importantes estudios que le han sido dedicados son: W. R. Lane, *A New Commentary Structure in 4Q Florilegium*: JBL 78 (1959) 343-346; Y. Yadin, *A Midrash on 2 Sam vii and Ps. i-ii (4Q Florilegium)*: IEJ 9 (1959) 95-98; D. Flusser, *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. vii*: ISJ 9 (1959) 96-109; J. M. Baumgarten, *The Exclusion of Netinim and Proselytes in 4Q Florilegium*: RdQ 8 (1972-75), 87-96; D. R. Schwartz, *The Three Temples of 4Q Florilegium*: RdQ 10 (1979-81) 83-91; últimamente G. J. Brooke ha dedicado una monografía completa al estudio de este texto: *Exegesis at Qumran. 4Q Florilegium in its Jewish Context* (JSOT Supplement Series 29; JSOT Press, Sheffield 1985).

70 Así, por ejemplo, las obras citadas de Gärtner y Baumgarten; pero ver las críticas de esta concepción puestas de relieve por McKelvey, *o.c.*, pp. 50-51, Klizing, *op. cit.*, pp. 82-83 y, sobre todo, Schwartz, *art. cit.*, p. 84.

71 *br' yšwnh*. Se trata de una clara alusión a 2Sam 7,10. Como han reconocido los comentadores. 4Q 174 ha conservado parte de un "comentario" a la profecía de Natán, 2Sam 7,5-16, y el comienzo de un "comentario" a los Sal 1-2.

72 Nuestra traducción adopta algunas de las reconstrucciones de Yadin, aunque sigue en general las lecturas propuestas por Strugnell, *Notes en Marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"*: RdQ 7 (1969-71) 163-276, en las pp. 220-221.

en este texto, y debido a su perspectiva particular, no se hace alusión al Templo existente que se considera profanado. Sea lo que fuere de este punto, lo que está claro es que en Qumrán la idea del Templo definitivo y final, construido directamente por Dios, que encontramos en la literatura apocalíptica, era conocida y utilizada. ¿Es éste el Templo revelado al autor de la NJ? Es difícil responder categóricamente, pero todos los elementos conservados apuntan hacia una respuesta positiva.

Pero antes de explicar el motivo que nos lleva a identificar el Templo de la NJ con el Templo que Dios creará "al final de los tiempos", es necesario presentar el texto qumránico que, en mi opinión, refleja una concepción idéntica y constituye el punto de enlace entre NJ y el Templo de 4Q 174 y 11Q Temple. Se trata de 1Q M ii, 1-6, un texto sumamente importante y el único que nos describe el Templo y el culto en el que los sectarios participan durante la Guerra de Liberación[73]. Que éste es el mismo Templo y el mismo culto que el descrito en NJ lo prueba la alusión en NJ a la Guerra final en la que intervienen los "Kittim, Edom, Moab y los hijos de Amón", un paralelo perfecto a las expresiones utilizadas en 1Q M i, 1-2.

La interpretación habitual de 1Q M ii, 1-6 supone simplemente que al comienzo de la Guerra los sectarios adquirirán control sobre Jerusalén y el Templo, lo que les permitiría realizar el culto de acuerdo con su comprensión propia del mismo. A la luz de 11Q Temple sería teóricamente posible comprender el Templo y el culto de 1Q M ii, 1-6 (y por consiguiente de NJ) como una realización puramente humana, la puesta en práctica por los sectarios del Templo y del culto normativos propugnados en 11Q Temple, lo que distinguiría este Templo del Templo definitivo, obra exclusivamente divina. Que esta posibilidad teórica no es algo puramente especulativo nos lo prueba 2 Bar 32,2-4:

> "Car, après un court moment, l'Edifice de Sion sera ebranlé pour être ensuite reconstruit. Ce (nouvel) Edifice n'en sera pas moins provisoire. Lui aussi, après un temps, il sera rasé jusqu'au sol, et il demeurera en ruine jusqu'au temps (prévu). En suite il faudra qu'on le restaure dans le gloire, et il sera achevé pour toujours"[74].

[73] Tanto Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford University Press, Oxford 1962) 198-208, como Klinzing, *op. cit.*, pp. 34-35, reconocen en esta descripción del templo y del culto el que en los tiempos de la guerra final los sectarios participan en el culto de Jerusalén, regido entonces de acuerdo con la normativa sectaria, y rechazan la opinión de Rost (TLz 80 (1955), 205-208), que emplea este argumento para negar el carácter de escrito sectario a 1Q M.

[74] Traducción de P. Bogaert, en *Apocalypse de Baruch. Introduc-*

Según la interpretación de Bogaert, la primera destrucción y la ruina subsiguiente se refieren a la destrucción del 70, que el autor, como en el resto de la obra, no distingue de la de 586. La primera reconstrucción, cercana y provisional, sería la de la edad mesiánica. En la perspectiva qumránica, esta reconstrucción sería a la que podría referirse NJ y 1Q M, puesto que se presentan en el cuadro de la Guerra. La segunda destrucción marcaría el final de la edad mesiánica y correspondería a la muerte del Mesías y de todos los vivientes en 4 Esd. La segunda reconstrucción o renovación completa se referiría al edificio de la Jerusalén celeste del mundo futuro [75], lo que en la perspectiva qumránica correspondería al Templo final construido por Dios de 11Q Temple y de 4Q Florilegio. Pero esta posibilidad teórica de interpretar los textos queda descartada por la precisión que aporta 4Q Florilegio de que este Templo que Dios mismo construirá y al que no tendrán acceso "ni "moabitas ni ammonitas" existirá *"al final de los tiempos"* (4Q 174 i, 2) [76]. Aunque la frase empleada no está exenta de problemas [77] y no aparece en 1Q M, la identidad del período así designado en 4Q Florilegio con el período de la guerra de 1Q M está probada por numerosos textos [78] y es aceptada por todos. Lo que, en mi opinión, prueba suficientemente la identidad del Templo y el culto al que alude 1Q M ii, 1-6 (y consiguientemente NJ) con el Templo final de 4Q Florilegio.

Este recorrido por las concepciones qumránicas sobre el Templo nos confirma la caracterización que hacíamos de la ciudad y del Templo de NJ como "escatológicos", es decir, de realidades cuya existencia se supone tendrá lugar "al final de los tiempos", conclusión a la que apuntaba el análisis de las medidas sobrehumanas y de los materiales con los que la ciudad es descrita. Este recorrido nos prueba igualmente que NJ, aun sin reflejar ninguna de las concepciones que son exclusivas al pensamiento qumránico, es compatible y tiene buenos paralelos dentro de los escritos sectarios.

tion, Traduction et Commentaire (Sources Chrétiennes 144; Du Cerf, Paris 1969) Tome I, p. 484.

[75] P. Bogaert, *op. cit.*, p. 424 y Tomo II, pp. 67-68

[76] Según 11Q Temple: "en el día de la creación"; pero esta frase, debido a los problemas de lectura y de interpretación que comporta, no nos sirve de ayuda para precisar la época.

[77] Ver las interpretaciones contrapuestas de J. Carmignac, *La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân*: RdQ 7 (1969-71) 17-31 = "dans la suite des jours", y de F. du T. Laubscher, *'Aḥărît hajjāmîm in de Qumrân-Geschrifte* (Diss. Univ. Stellenbosch, 1972 = "die laaste dae".

[78] Los siguientes textos relacionan expresamente la Guerra de Liberación con "el final de los tiempos": 4Q 174 ii, 18; 4Q 161 8-10,17; 4Q 162 ii, 1; 1Q pHab ix, 6 y 11Q Melch ii, 4.

NJ, pues, *pudo* perfectamente haber sido compuesta por las gentes de Qumrán. Pero hemos de reconocer que el material conservado y publicado hasta la fecha no permite probar categóricamente que lo fue.

Su presencia en Qumrán y la abundancia de las copias encontradas nos garantiza al menos que la comunidad comprendió las ideas reflejadas en el texto como compatibles con su ideología propia. Lo que equivale a decir que si la obra no proviene directamente de la secta debe provenir o del movimiento esenio del que la comunidad qumránica se deriva o de la tradición apocalíptica en la que el movimiento esenio hunde sus raíces. Estas tres categorías: qumránica, esenia y apocalíptica, permiten de hecho encuadrar la totalidad de las obras no-bíblicas encontradas en Qumrán. Las raíces veterotestamentarias de la concepción que NJ refleja y sus paralelos en la literatura apocalíptica permitirían el clasificar la obra como un apocalipsis pre- o extra-qumránico [79]. Pero no podemos olvidar que los mss. de Qumrán nos han conservado igualmente Apocalipsis de creación propia [80]. Un elemento que favorece el origen qumránico de este Apocalipsis concreto que es NJ, es la fecha relativamente tardía de los Apocalipsis extra-qumránicos en los que aparece la idea de la Jerusalén y el Templo escatológico que sustituye al Templo existente, así como la poca importancia que el tema tiene dentro de las "listas de cosas reveladas" en la literatura apocalíptica [81]. Esto, y las consideraciones de orden interno señalas antes y que igualmente favorecen un origen qumránico, nos inclinarían a su favor. Pero el hecho de que no todo el material qumránico es conocido, nos obliga a no zanjar definitivamente la cuestión.

[79] Wacholder, *op. cit.*, p. 96 y 255 n. 394, refiere a una comunicación privada de J. Strugnell, para quien NJ sería un antiguo apocalipsis pre-qumránico, afirmación que Strugnell reitera, aunque no categóricamente, en la carta citada en la n. 2.

[80] Un buen ejemplo de este segundo tipo son las composiciones seudo-daniélicas qumránicas, influidas por el Daniel canónico pero con claros indicios de su origen sectario, cf. F. García Martínez, *Notas al margen de 4Q Ps. Daniel arameo*: "Aula Orientalis" 1 (1983) 193-208. Sobre el problema en general cf. F. García Martínez, *Les Traditions Apocalyptiques à Qumrân,* en C. Kappler (ed.), *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà* (en prensa).

[81] M. Stone, *List of Revealed Things in the Apocalyptic Literature,* en F. M. Cross y otros (eds.), *Magnalia Dei. Essays on the Bible and Archaeology in memory of G. E. Wrigth* (Doubleday, Garden City N. Y., 1976), 414-452. Los dos únicos ejemplos que Stone aduce son 2 Bar 59,4 y Liber Antiquitatem Biblicarum 19,10. Stone concluye: "It seems to be significant that this tradition is not included in the revealed materials in 5-11, nor anywhere else in the lists. Indeed, this interest in the "measures of Zion" seems curiosly unstressed in the apocryphal and Rabbinic Literatures", a.c., p. 415.

Lo único que podemos concluir confiadamente a la vista de los textos publicados es que NJ refleja una concepción de raíces veterotestamentarias, conocida en la literatura apocalíptica, y atestiguada en los escritos sectarios de Qumrán, y que, como tal, se mantiene dentro de una perspectiva fundamentalmente distinta de la Nueva Jerusalén del Apocalipsis, en la que no hay Templo y que no es sino una expresión simbólica de la vida junto a Dios.

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ

V

NUEVO TESTAMENTO

[illegible] publicados en que [illegible] esta concepción de textos veterotestamentarios, presente en la literatura apocalíptica, y sobre todo en los escritos sectarios de Qumrán, y que, como tal, se encuentra dentro de una perspectiva fundamentalmente distinta de la Nueva Jerusalén del Apocalipsis, en la que no hay Templo porque no es sino una expresión simbólica de la vida junto a Dios.

Florentino García Martínez

EL PROCEDIMIENTO DERASICO QUE CONFIGURA EL RELATO DEL BAUTISMO DE JESUS (Mc 1,9-11) *

ESTUDIO DE CRITICA LITERARIA

La interpretación del relato del Bautismo de Jesús en la exégesis contemporánea ha estado directamente relacionada con la distinta metodología exegética que se le haya aplicado. Así se encuentra la lectura histórico-biográfica que ha considerado la escena postbautismal como un milagro externo, contemplado y oído por los presentes; la interpretación de "la escuela de la historia de las religiones" lo valoraba como una "leyenda" o "fábula" calcada sobre otra análoga de origen oriental; otros lo han interpretado como el relato de la "vivencia interna" de Jesús en el momento del Bautismo, posteriormente confiada a los discípulos; finalmente, la investigación se ha orientado por la vía de la hermenéutica derásica [1].

La presente aportación quiere situarse en la última de las metodologías enunciadas: la metodología derásica.

Por lo general el pasaje del Bautismo de Jesús se considera hoy dentro del *deráš haggádico* del NT en cuyo ámbito se presenta y desarrolla el kerygma cristológico a base de trasponer la tradición veterotestamentaria. A partir de este supuesto, se pretende

* La elección de un tema derásico para el homenaje al Prof. Alejandro Díez Macho, obedece a que él fue el maestro que me introdujo durante años en dicho campo de investigación bíblica. Con ello, mi reconocimiento hacia él quiere hacer doble memoria: la del maestro y la del amigo. A su magisterio debo la obra *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985).

[1] Una historia de la interpretación de esta perícopa se encuentra en F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und Gattungsgeschichtliche Untersuchungen* (Frankfurt am Main 1970) 2-23. Un resumen de las líneas de interpretación propuestas puede verse también en A. Vargas Machuca, *La narración del Bautismo de Jesús (Mc 1,9-11) y la exégesis reciente ¿visión real o "género didáctico"?*: "Cultura Bíblica" 30 (1973) 131-141; Cf. id., *La tentación de Jesús según Mc 1,12-13 ¿hecho real o relato de tipo haggádico?*, en L. Alvarez Verdes/E. J. Alonso (edts.), *Homenaje a Juan Prado. Miscelánea de estudios bíblicos y hebraicos* (Madrid 1975) 301-328, *316-319*.
En este estudio se prescinde de la redacción propia que cada evangelista ha dado al relato. Se trata simplemente de replantear la crítica literaria del pasaje y para ello basta considerar el texto más primitivo.

analizar el *procedimiento derásico* subyacente al relato en su reutilización de los textos, temas y tradiciones del A.T. Ello significa que la investigación se mueve dentro del campo que estudia el transfondo judío del relato no tanto en lo referente a sus posibles paralelos bíblicos o rabínicos sino que se interesa directamente por la técnica derásica de expresión que da configuración a la escena.

La clasificación del pasaje como "*Deute-Vision*" por F. Lentzen-Deis en 1970, no ha encontrado la aceptación deseada. Aun reconociendo la amplia erudición de su autor, la crítica ha visto en la obra un afán desmesurado por buscar el género literario del relato en detrimento de su aspecto crítico-literario. En efecto, al desechar el autor los diversos motivos literarios [2] por no mostrar cada uno de éstos por sí solos una *influencia exclusiva* en el relato, quedaba privado del elemento fundamental que da configuración literaria al mismo. Es en realidad la fusión de textos, temas y tipos de la tradición veterotestamentaria aludidos en el relato, siguiendo un determinado procedimiento derásico, lo que constituye su configuración literaria [3].

A pesar del tiempo transcurrido desde la publicación de la obra de F. Lentzen-Deis, parece que sea el campo de la crítica literaria donde todavía puede hacerse avanzar la inteligencia del relato.

I. INTRODUCCION: LA HAGGADA NEOTESTAMENTARIA

a) *Los procedimientos del deráš haggádico*

El deráš, entendido como interpretación, actualización y recurso al texto bíblico, es la hermenéutica empleada por el primitivo cristianismo para proclamar y presentar la persona y la obra de Cristo. Es claro, por lo demás, que dicho procedimiento hunde sus raíces en una misma mentalidad hermenéutica común con el judaísmo antiguo —en el NT se hallan representadas las dos formas del deráš judío: halaká y haggadá—, de ahí que los principios y técnicas del deráš del NT sean fundamentalmente los mismos que los del deráš bíblico y rabínico [4].

[2] F. Lentzen-Deis., o.c., cap. IV, pp. 97-193.
[3] Entre las recensiones críticas a la obra de Lentzen-Deis, cf. M. A. Chevalier: "Biblica" 54 (1973) 581-584, y A. Vögtle: BZ, neue Folge 17 (1973) 115-123.
[4] Como lugares más comunes a que suelen remitir los autores para la noción de "midráš", cf. R. Bloch, "Midrash", DBS, V, 1263-1281 (para el NT especialmente col. 1279s; R. Le Déaut, *A propos d'une définition du Midrash*: "Biblica" 50 (1969) 395-413; G. Vermes, *Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis,* en *The Cambridge History of the Bible,* I (1970) 199-231. Para una aplicación concreta a la exégesis del NT

Entre las obras contemporáneas dedicadas a los procedimientos de la haggadá judía destaca la de I. Heinemann, *Darke ha-aggadá* (*Los procedimientos de la haggadá*). El autor clasifica los procedimientos haggádicos en dos categorías de tipo general: *procedimientos de historiografía creadora* y *procedimientos de filología creadora*[5].

Por "historiografía creadora" —el procedimiento derásico que interesa en este trabajo— entiende el autor la propensión de los desarrollos de la haggadá a lo concreto y personal, prescindiendo de lo abstracto e impersonal. En este sentido, las ampliaciones haggádicas tienden a completar detalles y datos no contenidos en el texto, así como a dar marco espacio-temporal a la acción de los personajes. Y como característica de todo deráš la intención de actualizar la Escritura y hacerla relevante para el momento presente[6].

La "historiografía creadora" utiliza a veces las técnicas de la "filología creadora", pero ante todo se basa en la analogía de textos y personajes. El *Ḥeqqeš* (asimilación), la *gĕzerá šawá* (regulación semejante), son diversos tipos de analogía, usadas en principio para la exégesis halákica. La analogía propia de la haggadá, sin embargo, se denomina *kĕ-néged* (analogía, correspondencia)[7]. Este tipo de analogía se caracteriza por relacionar pasajes, objetos y personajes de la Biblia por el mero hecho de que entre ellos existe una correspondencia o signo externo, sensible. No se fija, por tanto, en las relaciones entitativas o causales de las cosas, de ahí que frecuentemente se reduce a que dos pasajes bíblicos tengan en común una misma palabra.

Dentro del procedimiento de "filología creadora", incluye I. Heinemann todas aquellas técnicas rabínicas mediante las cuales se obtienen deducciones de la Escritura que descubrían un sentido recóndito[8].

Es del todo comprensible que la "filología creadora" sea más concreta en sus técnicas que la "historiografía creadora" ya que es más exigente deducir con precisión que desarrollar y embellecer

de las técnicas de interpretación derásica, cf. A. Díez Macho, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento*: "Sefarad" 35 (1975) 37-89. Otras obras y artículos se indicarán a lo largo del estudio.

5 I. Heinemann, *Darke ha-aggada* (*Los procedimientos de la haggadá;* Jerusalén 1949). Se trata de la obra más importante dedicada contemporáneamente a los procedimientos de la exégesis haggádica judía.

6 Ibid., pp. 15-95.

7 En las 32 reglas de R. 'Eli'ezer es la *middá* núm. 27: *min-néged;* cf. W. Bacher, *Die Terminologie der jüdischen Tradition Literatur,* I (Leipzig 1899) 125, sobre el *ḥeqqeš*, p. 46; también S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York 1950) 59-62.

8 I. Heinemann, o.c., pp. 96-164. Algunas de las técnicas derásicas de "filología creadora" son: *'al tiqré; tarté mišma'; notarikon...*

(servían las 7 *middot* de R. Hillel, las 13 de R. Ismael y las 32 de R. 'Eli'ezer ben Jose ha-Gĕlili).

Ambos procedimientos de exégesis haggádica han pasado al NT en cuanto que sus autores, como judíos que son, hacen exégesis en función de la única Biblia existente y en base a unas mismas reglas hermenéuticas comunes con el judaísmo.

b) *Lo peculiar del deráš neotestamentario*

La diferencia sustancial entre el deráš judío y el cristiano reside en que, así como para los *daršanin* judíos lo primero es el texto bíblico, para los cristianos lo que ocupa el centro de su atención es la persona y el acontecimiento de Cristo. Por ello, el deráš del NT es deráš de *cumplimiento*. Parte del hecho frontal de Cristo y recurre al AT para explicarlo y confirmarlo.

El deráš cristiano es consecuencia inmediata de que el cristianismo se sintiera situado en la misma corriente de tradición que el judaísmo. Su fe de Pascua *postula* el recurso a la Escritura como única carta válida de presentación y justificación ante los demás judíos. Todo el AT es, en este sentido, como una gran corriente que converge en Cristo: el sentido del AT es Cristo y su función la de hacer comprensible su propio misterio [9].

Los autores del NT se sirven de la hermenéutica derásica tanto para presentar la persona de Jesús como para actualizar su palabra en función de situaciones nuevas. De este modo, *Persona* y *Palabra* de Jesús son los dos grandes capítulos del deráš neotestamentario.

c) *Modelos o categorías de deráš neotestamentario* [10]

El deráš cristiano sintetizó en la fórmula-principio "según las Escrituras" el sentido y la función que para él tenía la tradición veterotestamentaria. Con ello, se daba a entender en forma global la índole y el modo del recurso cristiano al AT. Dicho recurso, sin embargo, no es unívoco en su forma, sino que se verifica según tentativas distintas de aproximación.

A los diversos modos con que el NT reasume el texto bíblico se los puede calificar de *modelos* o *categorías de exégesis derásica*. Es claro que en todos ellos se verifica por igual el principio específico del deráš neotestamentario: *el cumplimiento*. De estos modelos tres parecen ser los principales:

[9] Una introducción más amplia sobre las peculiaridades del deráš del NT y bibliografía al respecto: A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, o.c., pp. 83-96.

[10] Ibíd, pp. 87-95.

1) *Modelo promesa-cumplimiento* (p.e., aquellos textos en que la referencia del AT se introduce por medio de una fórmula como: "ésto sucedió para que se cumpliera lo dicho por...".

2) *Modelo de inserción-sustitución* p.e., aquellos conceptos que definían las realidades de la antigua alianza y han sido sustituidos por la nueva: Pueblo (el verdadero Israel) - Alianza/Reino (la nueva alianza) - Ley.

3) *Modelo de oposición/contraposición* (p.e., aquellos textos en que la referencia al AT se efectúa a través de las formulaciones: "se os dijo... pero yo os digo"; "no... sino"; "antes... ahora...").

II. CRITICA LITERARIA DEL RELATO

1. *El marco del relato del Bautismo en Mc*

Es hoy opinión generalizada entre los exegetas del evangelio de Mc que los primeros versículos del evangelio (Mc 1,1-15) constituyen su *prólogo* [11]. Su división se presenta normalmente como sigue: el *comienzo,* donde el evangelista ofrece el título de su obra: "evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (v. 1); le sigue un tríptico introductorio: comienzo del cumplimiento anunciado por Juan Bautista (vv. 2-8), Bautismo y proclamación mesiánica de Jesús (vv. 9-11), Jesús vencedor de la tentación como Nuevo Adán (vv. 12-13); y, finalmente, un sumario programático de la actividad de Jesús (vv. 14-15).

El Bautismo de Jesús en Galilea está indisolublemente unido al acontecimiento-Jesús. El él vieron los primeros cristianos el comienzo geográfico-cronológico del evangelio que había tenido su culminación en la Ascensión (cf. Lc 23,5; Hch 10,37-39) [12].

El relato de Mc 1,9-11 consta de dos partes distintas: el dato del Bautismo, que el evangelista refiere como un hecho (ἐβαπτίσθη), y una escena de revelación (*apocalipsis*) que pretende dar a conocer la identidad de Jesús desde el primer momento de su actuación (vv. 10-11) [13]. Referido, pues, el hecho del Bautismo, el relato se

[11] Cf. particularmente A. Trevijano Etcheverría, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos* (Publicaciones de la Facultad del Norte de España, Burgos 1971); y R. Pesch, *Das Markus-Evangelium,* I. *Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap.* 1,1-8,26 (Herder, Friburgo) 71-108.

[12] Al esquema inicial del "evangelio", desde el bautismo de Juan hasta la ascensión en Jerusalén, se añadió posteriormente el "evangelio de la infancia"; Mt 1-2 y Lc 1-2.

[13] Para la distinción entre el hecho del Bautismo de Jesús y el relato escenográfico que le acompaña, cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen [8]1970) 263-270.

detiene propiamente en lo que presenta literariamente como una "visión" (εἶδεν). De este modo, se da a entender que lo que atrae la atención en el pasaje es el significado del Bautismo o lo que es lo mismo la *interpretación* de la persona que ha sido objeto del mismo.

2. *Análisis de los motivos que configuran el relato (recurso derásico a la tradición veterotestamentaria)*

V. 10: *a*) καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος

Esta introducción, que también se encuentra en Mt 3,16b indica claramente que la revelación subsiguiente acontece con ocasión del Bautismo aunque no directamente producida por el mismo. D. Daube ha creído ver en esta "subida" del agua una alusión al éxodo, a través del libro de Josué en que el paso del Jordán se describe con tipología del éxodo (Jos 4,21-24; cf. Jos 3-4) [14]. Otros han visto la misma tipología del éxodo por alusión a Is 63,11 (hebr.) [15]. Otros no verían en ello sino terminología bautismal (cf. Hch 8,39) y una correspondencia *anabasis-katabasis* en el conjunto del relato [16].

b) εἶδεν σχιζομένους τούς οὐρανοὺς

Después del Bautismo, Jesús tiene una *visión* (en Jn 1,32 también el Bautista es sujeto de la misma). La interpretación actual lo considera generalmente como un término técnico utilizado por las visiones apocalípticas para describir las escenificaciones de sus relatos. Según esta interpretación, la escenificación, en su conjunto, está compuesta a base de "lugares apocalípticos": apertura del cielo, descenso de seres celestes, visión y audición; la propia "subida" desde el agua parece deba interpretarse en ese mismo sentido [17].

"Los cielos rasgados" es también un motivo característico del pensamiento apocalíptico. La idea subyacente es que la separación

[14] D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956) 111s.

[15] Así I. Buse, *The Marcan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah* LIII: JTS NS 7 (1956) 74s; A. Feuillet, *Le Baptême de Jésus d'après l'Evangile selon Saint Marc (1,9-11)*: CBQ 21 (1959) 468-490; id., *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangeliques du Baptême*: RSR 46 (1958) 524-544; id., *Le Baptême de Jésus*: RB 71 (1964) 321-352; P. Benoit/M. E. Boismard, *Synopsis de los cuatro evangelios* (Desclée, Bilbao 1977) 71s.

[16] R. Pesch, *Markus,* p. 90.

[17] *Ibid.*, para los distintos textos en que se utilizan 'apertura del cielo' y 'visión' como medio literario: F. Lentzen Deis, *o.c.*, pp. 105-127. Aquí es donde me parece que cabe citar entre otros textos paralelos: TgGn 22,10; 28,12... en que Lentzen Deis apoya su tesis de la *Deute-Vision*, pero sin ver en ello un género literario especial, sino un procedimiento literario.

habitual de cielo y tierra sólo puede romperse en circunstancias especiales para comunicar una revelación[18].

Frecuentemente se ha relacionado la expresión "cielos rasgados" con Is 63,19b en base a que el verbo σχίζω usado por Mc 1,10 (dif Mt/Lc ἀνοίγω) se corresponde con el verbo *qr'* del texto hebreo de Is 63,19b. Ambos son los dos únicos textos de la Biblia en que se dice que los cielos "se rasgan"[19]. Este paralelismo, sin embargo, no se impone. La expresión "rasgarse el cielo" se encuentra también en JosAs 14,3: καὶ ἰδοὺ ἐγγὺς τοῦ ἑωσφόρου ἐσχίσθη ὁ οὐρανός ("entonces, cerca del lucero del alba, se rasgó el cielo..."), como introducción a una escena de índole epifánica[20].

c) καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν

El descenso del Espíritu es la escenificación visible de lo que va a ser objeto de interpretación por la voz celeste: que Jesús es el Mesías sobre el que, según la tradición del A.T., habría de residir el Espíritu en plenitud.

Dicha tradición mesiánica se remonta en el AT a Is 11,2 referido al futuro rey de la estirpe de David; Is 43,1, dicho del 'Ebed Yahweh; e Is 61,1, único caso en el AT en que la investidura profética se presenta como una unción en el Espíritu Santo. A partir de dichos textos, la haggadá veterotestamentaria asoció el don del Espíritu Santo con el Mesías[21].

El descenso del Espíritu sobre Jesús supone, de una parte, el regreso del Espíritu extinguido con el ocaso de la profecía en el A.T. —que según la tradición rabínica[22] había de volver en la era escatológica— y, de otra, el don del Espíritu reservado singularmente al Mesías, el heraldo de los últimos tiempos (cf. Lc 4,18; Hch 10,38).

La expresión *como una paloma* es metafórica en correspondencia con el estilo apocalíptico que da tonalidad al relato. ὡς es, en efecto, la partícula comparativa específica de dicho estilo. El sig-

[18] V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark,* London 1952 (²1969) 160; ed. española, *Evangelio según San Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 171s.

[19] Así los autores que se indican en la nota 15. El texto de Is 63,19b es el comienzo de la petición (Is 63,19b-64,4a) por la que el autor de la "oración mesiánica" (Is 63,7-64,11) suplica de Dios una teofanía semejante o aún mayor que la del éxodo de Egipto (Ex 19; Dt 4,32-36; 5,23-27; Hab 3,3-15).

[20] R. Pesch, *Markus,* p. 91.

[21] Los textos: SalSal 17,42; HenEtiop 49,3; 62,2; 11 QMelch 18; TgIs 11,2; 42,1; Test Lev 18,6s; Test Jud 24,2s (F. Lentzen Deis, *o.c.* 154-170; V. Taylor, *Mark,* p. 160; R. Pesch, *Markus,* p. 91).

[22] Cf. P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur* (München 1972) 112-115; también J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento.* I, (Salamanca 1974) 68ss.

nificado preciso de la paloma, como símbolo del Espíritu, ha sido objeto de gran discusión hasta el punto de no llegar todavía a una solución satisfactoria [23]. Sobre la base de un transfondo veterotestamentario, algunos han visto la semejanza del Espíritu de Dios con un ave que vuela sobre las aguas del abismo en el relato de la creación (Gn 1,2). Con ello se estaría aludiendo al tema de la "nueva creación". Otra opinión se ha inclinado por una analogía con la paloma soltada por Noé después del diluvio (Gn 8,8). También se ha propuesto la semejanza con el águila a que es comparado Yahweh en Dt 32,11 cuando incita a su pueblo a un nuevo éxodo [24].

Probablemente, en la comparación del descenso del Espíritu con una paloma haya que ver una *referencia* al descenso de la *Šekiná* [25], la divina *Presencia*, sin ver necesariamente en ello el recurso a un símbolo que la tradición del A.T. hubiese normalizado para referirse al Espíritu o a la *Šekiná*. Seguidamente apuntamos las razones sobre las que creemos poder apoyar esta opinión.

Espíritu Santo y *Šekiná* se relacionan entre sí. De hecho ambos son metonimias de designación divina en la tradición targúmica. Precisamente el texto de Is 61,1, aplicado por la tradición al Mesías dice: "el Espíritu del Señor Yahveh está sobre mí...". La propia tradición rabínica, que veía en la *Šekiná* y en el Espíritu Santo los dos distintivos que diferenciaban a Israel de los demás pueblos [26], hace depender la vuelta del Espíritu, en la era escatológica, de la Presencia de la *Šekiná*. Así Tg Is 32,15: "hasta que nos envíe el Espíritu [Santo] de delante de su *Šekiná* en los cielos". La expresión "el Espíritu [Santo] de delante de su *Šekiná*", que sólo vuelve a encontrarse en Tg Is 38,14, parece suponer la estrecha vinculación de Espíritu Santo y *Šekiná* hasta el punto de hacer depender el Espíritu de la presencia de la *Šekiná*. Is 32,15, junto a Is 61,1 y Lm 3,50, son los tres textos usados por el *Midráš LmR*

[23] L. E. Keck, *The Spirit and the Dove*: NST 17 (1970-71) 41-67 (F. Lentzen Deis, *o.c.*, pp. 170-183).

[24] Ninguna opinión ha llegado a imponerse. En efecto, en Gn 2,1 no se habla directamente de una paloma; la propia literatura rabínica nunca lo interpretó de ese modo. Gn 8,2 trata de una paloma pero sin compararla con el Espíritu. En Dt 32,11 el ave es un águila no una paloma. En el examen de la literatura rabínica al respecto Strack-Billerbeck, I, pp. 123-125 concluye: "Jedenfalls gibt es in der älteren Literatur keine Stelle in der die Taube klar und deutlich ein Symbol des heiliges Geistes wäre" (p. 125).

[25] Cf. J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Sinoptics Gospels and Acts* (Assen 1953) 159s; (F. Lentzen Deis, *o.c.*, pp. 178-180). Sobre el concepto de Šekiná y sus diversas funciones: A. M. Goldsberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Studia Judaica V; Berlin 1969); D. Muñoz-León, *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco* (Madrid 1977).

[26] P. Schäfer, *o.c.*, p. 75.

3,138 para *probar* el retorno del Espíritu en la época escatológica. No puede perderse de vista que el don del Espíritu Santo, a que se refiere Is 61,1, la tradición lo atribuía solamente al Mesías [27] (cf. 11QMelch 18).

Una segunda razón de la presencia de la *Šekiná* en el Bautismo la encontramos en el relato lucano de la infancia, concretamente en Lc 1,35, donde se relacionan Espíritu Santo y *Šekina*. La formulación: "el Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" establece un paralelismo entre la venida del Espíritu Santo, metonimia de designación divina en su acción santificadora, y la acción del poder (Geburá) del Altísimo que en la expresión "te cubrirá con su sombra" hace referencia a la "nube de la gloria de Dios", vehículo de la presencia divina, la *Šekiná* [28], metonimia de designación divina en su acción inhabitadora.

La referencia a la *Šekiná*, que sostenemos en la imagen de la paloma, parece corroborarla también la noticia del cuarto evangelio acerca del Bautismo de Jesús que parece una explicitación del relato sinóptico: "Y Juan dio testimonio diciendo: "He visto al Espíritu que bajaba como una paloma del cielo y *se quedaba* sobre él. Y yo no le conocía pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: Aquél sobre quien veas que baja el Espíritu y *se queda* sobre él, ese es el que bautiza con Espíritu Santo" (Jn 1,32-33). Recientemente, J. Bonnet [29] sostiene que en esta noticia, que recuerda el relato sinóptico del Bautismo, se encuentra la aplicación a Jesús de la visión de Jacob en Betel: "Y [Jacob] tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella" (o "por él") (Gn 28,12). La tradición judía vio en los ángeles de Dios que bajaban y subían la *Presencia divina* que acompañaba a Jacob. En el cuarto evangelio, Juan Bautista describe la visión del Bautismo de Jesús con términos que tienen claro contacto con la visión de Jacob en Betel:

Jn 1,33:	Yo no le conocía"	Par Gn 28,16
1,32:	"He visto al Espíritu que *bajaba* como una paloma del cielo *y permanecía sobre él*"	Par Gn 28,12.13
	(Cf. Jn 1,51 par Gn 28,12).	

[27] Ibid., pp. 112-115.

[28] Para nosotros hay un claro *paralelismo* entre la *Šekiná* que "cubre con su sombra a María" en la hora de la concepción; la nube que cubre a los presentes en la transfiguración (Mc 9,7 par) y la figura de la paloma en el Bautismo.

[29] J. Bonnet, *Le "midrash" de l'évangile de Saint-Jean*, París 1982², pp. 15-25; cf. pp. 75-83.

La imagen del *descenso* del Espíritu es la misma que la que se encuentra en la visión de la escalera. La preposición ἐπί parece traducir el b^e de Gn 28,12. La palabra *quedarse, permanecer* (μενεῖν), es el verbo que traduce en Jn —junto a μονή y οἰκία— el concepto de *Šekiná*, la *Presencia divina*, allí donde Dios se encuentra [30]. Por tanto, en el Bautismo de Jesús la palabra *quedarse* (o permanecer) evoca la "casa de Dios" de Betel y, por supuesto, la *Šekiná*. A diferencia de la visión de Gn 28,10ss, en que la base de la visión es Jacob, aquí el lugar de la *Presencia* divina es Jesús.

d) καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν

En el estilo apocalíptico la audición sigue a la visión y explica su sentido. La fórmula "voz del cielo" es un *sustitutivo* derásico para designar a Dios en la *acción reveladora* que tiene lugar seguidamente [31].

e) Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα

Tú eres mi Hijo. Parece aludir, según la interpretación hoy más frecuente, al Sal 2,7b, salmo real en su origen e interpretado mesiánicamente en la tradición veterotestamentaria [32]. De hecho en Lc 3,22 (D) se cita el V del salmo completo, lo cual estaría a favor de dicha lectura. Otros han visto una alusión al Siervo de Yahvé de Is 42,1; el término υἱός, sin embargo, es el que se encuentra en el Sal 2,7b a diferencia de Is 42,1 donde se dice παίς.

Querido. El adjetivo ἀγαπητός parece aludir a la tradición veterotestamentaria de la 'Aqedá de Isaac y concretamente a Gn 22,2,12.16 (LXX) donde Isaac es designado υἱός ἀγαπητός (hbr. *yaḥid*, único) [33], único lugar del AT en que se encuentra dicha expresión [34].

[30] Ibd., pp. 75-83.

[31] Cf. Strack-Billerbeck, I, pp. 125-134.

[32] V. Taylor, *Mark*, p. 162; ed. esp., 171s; R. Pesch, *Markus*, p. 91; sobre el Sal 2,7b en la tradición judía y su aplicación en el derás neotestamentario, cf. A. del Agua, *Los procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento*: "Estudios Bíblicos" 42 (1984) 391-414.

[33] Sostienen la tipología de Isaac en Mc 1,11, entre otros: J. E. Wood, *Isaac Typology in the New Testament*: NTS 14 (1967-68) 583-589; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) 1944ss; R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (Roma 1963), p. 203s, en cuya nota 189 dice: "ce terme ἀγαπητός a dans l'A.T une sorte du *sensus technicus*, designant chaque fois qu'il traduit l'ébreu *yahid* un enfant unique mis à la mort et que l'on pleure".

Otros autores ven en Mc 1,11 una alusión a Ex 4,22s.

R. Pesch, *Markus*, p. 92 cree que se trata simplemente de la estrecha relación de Jesús con Dios ("Jesus in die engste Verbindung zu Gott gebracht").

[34] Sobre la relación de ἀγαπητός y μονογενής, cf. F. Büchsel, TWNT, IV, pp. 745-750.

En quien me complazco. En esta cláusula se ve por lo general una alusión al tema del Siervo de Yahvé de Is 42,1-2: "He aquí mi Siervo ...en quien se complace mi alma; he puesto sobre él mi Espíritu" (según el texto hebreo) [35].

En consecuencia, en la declaración de la voz celeste, el deráš cristiano fusiona varias tradiciones veterotestamentarias: el Mesías davídico, Hijo de Dios, en el sentido mesiánico que le otorgaba la tradición del AT, y el Siervo de Yahvé, Redentor, que unido a la *'Aqedá* —y al cordero pascual— tenían valor expiatorio ya en el s. I anterior a la era cristiana. Jesús es proclamado, pues, en el momento del Bautismo: Mesías, Hijo de Dios, y Siervo, Redentor.

3. *El procedimiento derásico utilizado en la composición*

Partiendo de que el hecho del Bautismo de Jesús no presenta dudas al exegeta, la atención se centra en determinar el procedimiento derásico que configura la composición de la escena subsiguiente al Bautismo. El estado de la cuestión a que han llegado los estudios recientes muestra que la perícopa es considerada hoy por los intérpretes dentro del género derásico-haggádico. Por ello, habida cuenta de la pluralidad de motivos, temas, tradiciones y textos que confluyen en el relato se trata de ver el procedimiento derásico concreto que los integra y hace que alcancen un sentido nuevo en el deráš cristológico del NT.

El análisis precedente muestra con claridad que el relato se ha configurado según el procedimiento que A. Robert ha definido como procedimiento *antológico* [36], también llamado *estilo de mosaico* (*Musivstil*) o recamado, conocido con el nombre de *šibbuṣ* o *inserción* entre los judíos medievales [37], equivalente a la παράθεσις o *yuxtaposición* entre los griegos. Dicho procedimiento es de uso frecuente tanto en el AT, en cuanto que los libros posteriores de la Biblia reasumen con frecuencia los anteriores —entre ellos sobresalen los

[35] Esta es la interpretación común. P.e., R. Pesch, *Markus*, p. 92. Para una discusión completa del texto de Is 42,1 y sus citas en el NT, particularmente Mt 12,18-21, cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Upsala 1954) 107-115.

[36] A. Robert, Art. "Littéraires" (Genres), en DBS, V, cl. 411. El estilo antológico viene a consistir en reutilizar literal o equivalentemente las palabras o fórmulas anteriores de la Escritura. El ensamblaje de los textos constituye un verdadero tipo acabado de exégesis derásica en cuanto que la reflexión de los nuevos autores se proyecta sobre los textos reutilizados: desarrollando, enriqueciendo, escenificando..., en todo caso yendo más allá del sentido de los textos o tradiciones empleados.

[37] Cf. A. Díez Macho, *La novelística hebraica medieval* (Universidad de Barcelona 1951) 20-23.

libros sapienciales [38]—, como en el NT donde son una clara muestra los himnos: *Benedictus, Magnificat* [39], *Flp 2,6-11* [40]...

Considerado el relato del Bautismo dentro del marco del deráš haggádico y sus procedimientos, todavía puede concretarse más su clasificación. En efecto, la escenografía, que presenta a primera vista una tonalidad "histórico-biográfica", se inserta, sin embargo, en los procedimientos de "historiografía creadora" propios del Nuevo Testamento. A este respecto, a base de recurso a lugares apocalípticos comunes, a la tradición referente al Mesías, Hijo de Dios, al Siervo de Yahvé y a la *'Aqedá* de Isaac, el relato se configura como *la escenificación derásica, en forma de visión interpretativa, de una profesión de fe: que Jesús es el Hijo de Dios-(Mesías/Rey)-Siervo de Yahvé-Redentor* en quien reside la plenitud del Espíritu y habita la *Šekiná* de Yahvé. En consecuencia, expone con fines didácticos y en forma concreta e imaginativa el kerygma cristológico en un momento de la vida de Jesús que fue considerado de extraordinaria importancia por la primitiva comunidad cristiana. No en vano vio en él el *comienzo* del evangelio.

Finalmente, cabe decir todavía que el relato del Bautismo se encuadra en el *modelo* de deráš neotestamentario: *promesa-cumplimiento*. La alusión al Sal 2,7b expresa el cumplimiento de la tradición mesiánica a él subyacente [41]. La *'Aqedá* de Isaac es, asimismo, en los autores del Nuevo Testamento una gran prefiguración del sacrificio pascual de Cristo [42]. El Siervo de Yahvé sirvió, por deráš, a los primeros cristianos de gran prefiguración del mesianismo sufriente y no violento de Jesús, tal como prueban las muchas citas y alusiones que de los cantos del Siervo de Isaías se encuentran diseminados por todo el Nuevo Testamento [43]. Y en este mismo sentido habría que valorar la posible alusión al nuevo éxodo en la "subida del agua", en base a cuya tipología se presenta la salvación mesiánica en el NT (cf. Mc 1,2-3par).

[38] A. Robert, *a.c.*, cl. 411-417.
[39] Así R. Bloch, "Midrash", en DBS, V, cl. 1279. Cf. últimamente, S. Muñoz Iglesias, *Los cánticos del evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid 1983) 118-162 y 197-241.
[40] Cf. R. P. Martin, *Carmen Christi, Philippians II, 5-11 in recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship,* (Cambridge 1967); M. Black, *The Christological Use of the Old Testament in the New Testament*: NTS 18 (1971-72) 1-14. 7s (bibliografía).
[41] Cf. A. del Agua, *Los procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento* (*a.c.* nota 32).
[42] Cf. nota 33.
[43] Cf. en particular Mt 12,17-21 donde se encuentra Is 42,1-4, la cita más larga de los Cantos del Siervo que se encuentra en todo el Nuevo Testamento.

La fórmula cristológica utilizada por la voz celeste es una *declaración* divina de la identidad mesiánica de Jesús en la que descansa todo el acento del relato. Pero ésto en cuanto a la forma de locución. Al fondo puede haber una confesión de fe: 'Yo confieso que Jesús es el Hijo de Dios'[44], probablemente una homologia cuyo 'Sitz im Leben' haya que poner originalmente en el culto[45]. La hermenéutica derásica y los motivos veterotestamentarios que la configuran reflejan el ambiente de una comunidad judeo-cristiana de Palestina. La composición actual en su conjunto quizá haya tenido origen en un grupo o escuela derásica integrada por judeocristianos que elaboraron el kerygma cristológico con fines didácticos[46]. Es posible que se trate de una pieza compuesta en la fase de la tradición presinóptica y, por tanto, autónoma en su origen.

III. ¿PUEDE ENCONTRARSE EN LA TRADICION JUDIA ALGUN PARALELO DE UNA FUSION DE MOTIVOS SEMEJANTE A LA DEL RELATO DEL BAUTISMO?

W. D. Davies ha visto en el tratamiento haggádico de *Měkilta* a Ex 14,13 el paralelo más cercano al texto del Bautismo. En él cree contemplar el autor los elementos sustanciales de la escenificación del relato. En el comentario de *Měkilta* al paso del Mar Rojo por los israelitas se encuentra el descenso del Espíritu sobre el pueblo. Al propio tiempo, Israel es comparado con una paloma. Aunque no aparece la frase "los cielos se abrieron" se sobreentiende que ha tenido lugar un hecho semejante, en cuanto que aparecen a la vista de los israelitas legiones del ejército celestial. Tampoco aparece la "voz celeste" pero se suple sustancialmente en otro pasaje como Ex 15,2 donde se acentúa la presencia del Espíritu. En *Měkilta* a Ex 14,14.15 el amor especial de Yahvé para con su pueblo es tan evidente que marca la adopción de Israel como "hijo de Dios".

Este paralelismo, sin embargo, dista mucho de ser evidente y ello a pesar de que *Měkilta* a Ex 14 y 15 contenga el material haggádico más antiguo que nos es conocido acerca del éxodo de Egipto[47]. Por otra parte, explicar la escenificación del relato sólo a base de

44 Cf. Ph. Vielhauer, *Geschichte der Urchristlichen Literatur* (Berlin-New York 1975) 31.
45 *Ibid.;* Cf. H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969) 180-182.
46 Esta es la interpretación hoy más común en la exégesis (F. Lentzen Deiss, *o.c.,* lo demuestra convincentemente).
47 W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966) 40ss.

motivos del éxodo no parece confirmarlo el análisis propuesto. Junto a los posibles motivos del éxodo, presenta otros de tipo mesiánico como es la referencia a la plenitud del Espíritu en el Mesías.

Los textos de Test de Lev 18,6s y Test de Jud 24,21 son hoy considerados generalmente como interpolaciones cristianas [48].

Una fusión de motivos semejante a la del relato del Bautismo de Jesús no parece tener paralelos en la tradición veterotestamentaria. Sin embargo, la haggadá contemporánea del NT había popularizado ya algunos de los temas por él reasumidos. Así, por ejemplo, la 'Aqedá de Isaac había entrado en relación con el tema del Siervo de Yahvé [49]. Nada tiene, por tanto, de extraño que el deráš neotestamentario los traspusiera fusionados a la cristología. El que los primeros cristianos se sirviesen de dichos temas para matizar y precisar el mesianismo encarnado por Jesús, es del todo comprensible. De ahí que se hallen combinadas las tradiciones del Siervo —(Cordero [50]), inmolado como Isaac, y del Mesías "hijo de Dios" del Sal 2,7b (2 S 7,14; Sal 110,3). Aquí parecen encontrarse elementos originales de la tradición cristiana [51].

La alusión al Sal 2,7b en el relato del Bautismo de Jesús contrasta con el resto del NT en que el v. del Salmo se aplica normalmente a la resurrección de Jesús (Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5) [52]. A medida que los primeros cristianos remontaron la entronización mesiánica, que tuvo lugar cuando Jesús se sentó "a la derecha de Dios" después de la resurrección, fueron gradualmente comprendiendo su persona y actividad a la luz de dicho acontecimiento. La resurrección había confirmado, en efecto, su mesianidad.

[48] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento,* I (Salamanca 1974) 67s (bibliografía); últimamente: J. Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen,* en *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit,* III (Gütersloh 1980) 1-163, en p. 60 nota a TestLev 18,7a: "V 6f sind wohl christlicher Nachtrag".

[49] R. Le Déaut, *La Nuit Pascale,* pp. 131-212, donde el autor sostiene que Isaac fue considerado como una figura expiatoria asociada a la Pascua en el judaísmo precristiano. En este sentido, Isaac proporciona un paradigma para la soteriología cristiana. Algunas matizaciones, sin embargo, a la tesis de Le Déaut se encuentran en B. D. Chilton, *Isaac and The Second Nigth: a Consideration:* "Biblica" 61 (1980) 78-88.

[50] Jn 1,29; R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan,* I (Barcelona 1980) 322-343 (bibliografía). La palabra aramea *talya',* subyacente al término ἀμνός en Jn 1,29 puede significar tanto "cordero" como "servidor" (muchacho, mozo). Pudiera, en consecuencia, tratarse de un caso de *tarté mišma'*.

[51] Sobre la fusión de los motivos: Mesías (-Rey) y Siervo: W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* p. 37ss.

[52] A. del Agua, *Los procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento,* (a.c. nota 32, bibliografía).

La fórmula mediante la que se verifica la *proclamación* de la identidad de Jesús por la voz celeste (Mc 1,11b) tiene paralelo en otra composición análoga del NT: la perícopa de la transfiguración, encaminada también a la proclamación de Jesús: "Este es mi Hijo amado, escuchadle" (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ Mc 9,7c par). A este respecto, la perícopa de la *transfiguración* (Mc 9,2-8 par) y de *la tentación de Jesús en el desierto* (Mc 1,12s y Mt 4,1-11 par Lc 4,1-13) son escenificaciones análogas al relato del Bautismo, construidas a partir de un determinado tipo de dato histórico y siguiendo el procedimiento haggádico de "historiografía creadora".

El relato de la *transfiguración* de Jesús parece la escenificación de una profesión de fe a partir de una aparición de Jesús resucitado a los discípulos, valiéndose de una serie de motivos (temas, textos y tradiciones) del A.T. La mención de "los seis días después" invita a pensar en Moisés (Ex 24,15-16), que según la tradición había de volver en la era mesiánica (cf. TgN Ex 12,42). Jesús toma tres discípulos como Moisés: Aaron, Nadab y Abihu; Moisés fue así transfigurado por la gloria de Dios (Ex 34,29). La manifestación de Dios había sido también en la nube (Ex 24,15-18). Moisés y Elías son los dos personajes que la tradición presentaba como habiendo sido favorecidos en el Horeb con una presencia extraordinaria de Dios (Ex 33,18-34,8; 1 Re 19,9-13). A ello habría que unir la alusión a la fiesta escatológica de las Tiendas (*Sukkot*). En 2 Pe 1,18 se recuerda la montaña santa, el Horeb, tipo de la montaña de la transfiguración[53].

Asimismo el relato de la *tentación* de Jesús en el desierto presenta los rasgos de una creación haggádica semejante. En este caso se partiría de la base histórica de que Jesús experimentó la tentación —en su vida terrestre— de una desviación de la obediencia al Padre en el camino del Mesías Sufriente... De este modo, en Mc, Jesús viene a ser el "nuevo Adán" (la nueva creación) que vence a Satán como Hijo-Siervo e inaugura el Reino de Dios. En Mt/Lc, Jesús aparece como vencedor de Satán por ser Hijo-Siervo[54]. A diferencia del Antiguo Israel que en su marcha por el desierto no pudo resistir a la prueba y cayó en ella, Jesús es la cabeza del Nuevo Pueblo, fiel a Dios. El relato recurre a Dt 8,3 (cf. Ex 16); Dt 6,16 (cf. Ex 17,1-7); Dt 6,13[55].

[53] Resumen tomado fundamentalmente de R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, p. 315; cf. J.-M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium* (Würzburg 1977).

[54] Cf. A. Vargas-Machuca, *La tentación de Jesús según Mc 1,12-13*... (*a.c.* nota 1; bibliografía).

[55] Cf. J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert* (Studia Neotestamentaria; Bruges 1968).

CONCLUSION

La distinción entre el hecho del Bautismo de Jesús y la visión subsiguiente en el relato evangélico fue advertida, ya desde los comienzos, por la *crítica de las formas*[56]. Por ello, los promotores de la aplicación de dicha metodología al NT coinciden intencionalmente con los que posteriormente han considerado el relato dentro del deraš haggádico.

Sobre la base de la interpretación del relato del Bautismo dentro de la haggadá neotestamentaria, la crítica literaria del mismo ha tratado de seguir avanzando. En este sentido hay que considerar la aportación de F. Lentzen Deiss al calificar su género literario como *Deute-Vision* (visión interpretativa).

El análisis de los diversos motivos que concurren en el relato muestra la peculiaridad del *procedimiento hermenéutico* que lo configura. De ahí que lejos de excluir motivos, por insignificantes que éstos parezcan, al intérprete le corresponde reconstruir el proceso creador del relato tomando nota de todas las piezas de que consta el mosaico.

La mentalidad hermenéutica derásica que el NT hereda del judaísmo permite a sus autores utilizar el *procedimiento de historiografía creadora,* propio de la haggadá judía, para presentar el kerygma cristológico. En consecuencia, utilizan dicho procedimiento para hacer la presentación de Jesús en el momento del Bautismo. Con ello, manifiestan a los receptores de la predicación cristiana quién era Jesús desde el comienzo de su ministerio público.

El uso *antológico* de la Escritura y tradición veterotestamentarias permite concretar más la crítica literaria del relato. Se reasumen lugares comunes de la literatura apocalíptica que dan la tonalidad general al relato. Así como motivos teológico-mesiánicos de la tradición veterotestamentaria (Espíritu - Šekiná - voz celeste).

Si la escenificación global ha utilizado el procedimiento derásico antológico, otro tanto pasa con el contenido de la voz celeste: las *alusiones* (*rémez*) al Sal 2,7b, al tema de la ʻAqedá y al Siervo de Yahvé muestran también *el estilo de mosaico.* Por medio del recurso al Sal 2,7b se muestra que Jesús es el Mesías, lleno del Espíritu Santo, en quien se cumple la tradición mesiánica. Dicho mesianismo queda matizado por la aplicación a Jesús de la figura del Siervo de Yahvé que por medio de su sacrificio (ʻAqedá) efectuará la redención.

[56] R. Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* p. 236ss, donde califica el actual relato como "Glaubenslegende". En él se trata de exponer la consagración mesiánica de Jesús retrotrayendo al Bautismo la fe de Pascua (Hch 2,36; Rom 1,3).

En conclusión, el procedimiento derásico utilizado, así como el trasfondo veterotestamentario de los motivos reutilizados, muestran el ambiente judeo-cristiano palestinense, probablemente un grupo o escuela derásica cristiana que desarrolla el kerygma cristológico a base de las técnicas y principios de exégesis que le son familiares. A efectos de la crítica literaria del relato parece, por tanto, secundario otro tipo de clasificación.

A. del Agua Pérez

LA POSITION DES LINGES SELON JEAN 20,6-7 ET LE LINCEUL DE TURIN

Le but de cet article n'est pas de traiter l'ensemble des rapports entre le Linceul de Turin et les Evangiles, ni même d'étudier à fond Jean 20,6-7, mais seulement d'essayer d'éclairer le sens d'un passage difficile: χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον.

Pour cela on essaiera en permanence d'imaginer ce qu'a pu être le substrat hébreu de chaque terme. Cette argumentation n'exige pas nécessairement qu'on admette pour l'Évangile de Jean un original sémitique (hébreu ou araméen), mais seulement qu'on reconnaisse que cet Évangile a été rédigé par un auteur dont la pensée était encore coulée dans les moules sémitiques, qui continuait donc à raisonner avec des concepts hébreux ou araméens, même s'il écrivait en grec. Et cette imprégnation sémitique ne peut être niée par personne, même pas par ceux qui se refusent à envisager l'hypothèse d'une véritable rédaction sémitique, suivie d'une traduction grecque. Nous ne voulons pas entrer ici dans cette discussion.

Si le Linceul de Turin est vraiment celui dans lequel Jésus a été enseveli, les renseignements qu'il nous fournit doivent s'accorder avec les faits relatés dans les Évangiles.

Dans cette confrontation, un texte semble faire difficulté, Jean 20,6-7: "Pierre est entré dans le tombeau et il voit les linges affaissés et la mentonnière qui était sur sa tête (= de Jésus), non pas affaissée avec les linges, mais χωρίς enveloppée εἰς ἕνα τόπον.

De nombreux travaux ont déjà précisé le sens de plusieurs termes.

1. Ὀθόνια = *linges*

Ὀθόνη est ainsi défini par A. Jacob dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*: "matière textile végétale, qui paraît être le lin filé très fin, et le tissu qui en est fait; par la suite, ce terme s'appliqua à tous les tissus fins et légers, qu'ils fussent ou non de lin" (p. 263). Comme le Linceul de Turin est effectivement un tissu de lin, pas de difficulté sur ce point. La finale de ὀθόνια est celle des diminutifs et donc elle s'appliquerait logiquement à un tissu de petites dimensions; mais dans le grec populaire et dans la langue du Nouveau Testament les diminutifs ont souvent

perdu leur valeur propre[1]. Rien donc n'empêche de voir dans ces ὀθόνια le Linceul de Turin.

Ce même mot ὀθόνια est déjà employé par Luc 24,12, dans la description de la même scène, et alors il renvoie manifestement à Luc 23,53, où se trouve σινδών = linceul (de même en Marc 15,46 et en Matth 27,59). Ainsi ὀθόνια est un terme plus vague qui s'applique à la fois au linceul et à d'autres objets appartenant tous à la catégorie des "étoffes" ou des "linges". C'est ainsi que comprennent J. Renié, p. 313, P. Vignon, p. 64, F. M. Braun (1939-1940), pp. 17-20, F. M. Willam, p. 211, A. Vaccari (Biblica), p. 264 + (Ubach), pp. 375-386, C. Lavergne (1961), pp. 8-13 + 16-18, et (1978), pp. 227-232, M. Balagué, pp. 173-175, L. Fossati, pp. 502-504, I. Wilson, p. 84, A. Feuillet (1977), pp. 259-261 + (1978), pp. 240-245, G. Ghiberti (1979), pp. 138-140 + 140-145, A. Legrand, pp. 181-182, R. Robert, pp. 41-42. Par contre plusieurs auteurs voient dans ces ὀθόνια des "bandelettes", ainsi F. M. Braun (1937), pp. 17-20, J. Blinzler (1955), pp. 158-166, E. Delebecque, pp. 243-244, C. Spicq, II, pp. 601-605.

Le grec σινδών correspond en hébreu à סָדִין (employé en Juges 14,12.13; Isaïe 3,23; Prov. 31,24 et 16 fois dans la Mishnah) et il correspond en araméen à סְדִינָא (qui se retrouve en syriaque). Le grec ὀθόνια pourrait correspondre en hébreu à פִּשְׁתִּים, si l'on voulait préciser que ces linges étaient faits en lin, ou à בַּדִּים, si l'on envisageait n'importe quel textile; ce dernier terme est nettement préférable à cause de son usage plus fréquent (et peut-être aussi à cause du jeu de mots qu'il va provoquer). De fait, c'est bien בדים que l'on trouve dans la traduction hébraïque de Theodosius Fabricius (en 1595); W. Greenfield et un manuscrit de Cambridge ont סדין (au singulier ou au pluriel); d'autres traducteurs recourent à divers termes rabbiniques, surtout תריכין. Les anciennes versions syriaques et la Peshitta rendent ὀθόνια par KTN' "des linges"; on peut donc supposer en araméen כתנא, au pluriel כתניא.

2. Κείμενα

Ce terme semble bien signifier ici "gisant", "posé", c'est-à-dire "étalé" ou "affaissé", comme le pensent, entre autres, A. Feuillet

[1] Voir J. H. Moulton and W. F. Howard: *A Grammar of New Testament Greek* (Clark, Édimbourg, 1920) 344-346. Ainsi Luc 22,32 éprouve le besoin de préciser que le ποίμνιον est "petit" et l'on ne voit pas de différence entre les 4 autres emplois de ce terme et les 5 emplois de ποίμνη: Matth 26,31; Luc 2,8; Jean 10,16; 1 Cor 9,7 (deux fois).

(1977), p. 262 + (1978), p. 248 et F. Gnidovec, pp. 140-141. Certains comprennent parfois "tombé à terre", mais c'est une interprétation plus qu'une traduction, puisque la terre n'est pas mentionnée; par contre on pourrait admettre en français "retombé", au sens d'une étoffe qui "retombe" quand elle n'est plus soutenue. Parmi les équivalents hébreux possibles (פרושים , מופלים , מונחים) le plus naturel es le verbe שים , qui donne au pluriel du participe passif שימים . C'est une forme semblable qui est aussi la plus probable en araméen שימין ou סימין (en accord avec les vieilles versions syriaques et avec la Peshitta).

3. Σουδάριον = *mentonnière*

En fait, un mouchoir ou une serviette, qui pouvaient être soit étalés sur la figure soit enroulés sur eux mêmes et serrés autour du visage, pour maintenir la bouche fermée. Le Linceul de Turin exclut la première interprétation et postule la seconde. La précision "sur la tête" ne conviendrait pas dans la station debout, mais pour un mort couché sur le dos elle est tout à fait compréhensible. En Jean 11,44, lors de la résurrection de Lazare, celui-ci est déjà en position verticale et alors le rédacteur s'exprime autrement: "sa face était liée tout autour par une mentonnière (σουδαρίῳ)". Quelques auteurs comprennent qu'il s'agirait d'un voile posé sur le visage de Jésus: F. M. Braun (1939-1940), pp. 30-46, A. Vaccari (1953), p. 264, R. E. Brown, p. 979. Mais la plupart des auteurs s'accordent sur le sens de "mentonnière": P. Vignon, pp. 65-68, E. A. Wuenschel, pp. 170-177, C. Lavergne (1961), pp. 13-16, J. A. T. Robinson, pp. 27-29, A. Feuillet (1978), p. 240, G. Ghiberti (1979), pp. 145-148, A. Legrand, p. 181, H. M. Féret, pp. 86-90. L'usage du sudarium ayant été propagé par les Romains, les Grecs ont décalqué le nom en σουδάριον, en même temps qu'ils utilisaient l'objet. Pour la même raison, le même emprunt a pu se réaliser aussi dans les langues de Palestine, comme en témoignent la Mishnah pour l'hébreu, le dictionnaire de Jastrow pour l'araméen, puis les versions syriaques.

4. Μετά = *avec*

Certains auteurs se demandent s'il ne faudrait pas ici donner à μετά une valeur de comparaison et comprendre que la mentonnière n'était pas affaissée "comme" les linges. De fait, le sens d'ac-

compagnement, qui est celui de μετά, aboutit facilement à celui de comparaison: la mentonnière n'accompagnait pas les linges dans leur affaissement, donc "elle n'était pas affaisée comme les linges".

5. Εντετυλιγμένον

Ce participe parfait passif du verbe ἐντυλίσσω "envelopper dans" est précisément choisi par Matthieu 27,59 et par Luc 23,53 pour décrire l'ensevelissement de Jésus, en accord avec Marc 15,46, qui préfère le synonyme ἐνειλεῖν. Pour le sens on hésite entre "plier" (divers traducteurs), "enrouler" (F. M. Willam, p. 211; L. Fossati, p. 504) et "envelopper" (C. Lavergne, pp. 26-27); A. Feuillet, (1977), pp. 262-264, associe les deux dernières significations et traduit "enveloppé et enroulé". En fait l'helléniste R. Robert conclut ainsi son enquête: "Dans tous les textes recensés la traduction s'accommode bien de "envelopper" et dans certains cas la réclame... L'étymologie oriente vers le choix de "enrouler", bien que certains des textes recensés s'en accommodent mal, tel celui des Synoptiques" (p. 44). Admettons donc "envelopper", et nous verrons que cette signification ne s'oppose pas au contexte.

En hébreu biblique, on pourrait envisager, avec des nuances différentes לוט , עוטה (plutôt "voilé"), מכוסה (plutôt "recouvert"), mais l'hébreu mishnique connaît le verbe כרך dont le sens convient tout à fait, donc כָּרוּךְ , נִכְרָךְ ou מְכוּרָךְ et en araméen כריך .

* * *

Ici commence la véritable difficulté de ce passage. Elle provient des deux expressions χωρίς et εις ἕνα τόπον [2].

6. Χωρίς

Cette préposition est employée ici sans complément, donc en un sens adverbial, ce qui n'arrive jamais ailleurs ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament [3]. En grec classique il pourrait se traduire par "à part" (sens local) ou "différemment, contraire-

[2] Cette seconde expression est omise par le Lectionnaire Syriaque Palestinien.

[3] Le sens de ce terme a déjà embarrassé les traducteurs syriaques, car le Lectionnaire Palestinien omet de le traduire et la Peshitta, suivant les Vieilles Syriaques, le déplace après le verbe, pour comprendre "plié à part".

ment" (sens modal) et les auteurs hésitent entre ces deux solutions. Ils se demandent également si ce terme est rattaché au mot précédent ou au mot suivant. C. Lavergne cite deux exemples où χωρίς est associé à ἀλλά pour constituer une négation renforcée, "mais au contraire".

D'autres voient en χωρίς un complément de ἐντετυλιγμένον et comprennent: "plié (ou: roulé) à part": W. McClellan, p. 255, L. Fossati, p. 505, A. Feuillet (1977), pp. 265-266. Pour eux, χωρίς est en somme une indication sur la place de la mentonnière, qui sera précisée plus loin par εἰς ἕνα τόπον.

Une autre explication, qui semble n'avoir encore été proposée par personne, reste possible: que χωρίς ne soit rattaché ni au mot précédent, ni au mot suivant, donc qu'il garde sa valeur propre. Certes, χωρίς marque la différence, l'opposition, mais la différence ou l'opposition par rapport à quoi? La logique du texte indique une opposition à κείμενον, qui a été placé juste auparavant (l'auteur ne dit pas, comme on s'y attendrait: οὐ κείμενον μετὰ τῶν ὀθονίων, mais bien οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον): la mentonnière est opposée aux linges, qui sont "gisants", "affaissés", parce qu'elle est le contraire de "gisante" ou le contraire de "affaissée". Ainsi χωρίς se trouve opposé à κείμενον et l'on est amené à comprendre: "la mentonnière n'était pas affaissée, mais le contraire (sous-entendu: d'affaissée)".

Ce χωρίς pourrait être la traduction de l'hébreu לְבַד ou surtout מִלְּבַד , comme il arrive dans la Septante en Genèse 26,1; 46,26; Lév 9,17; Nomb 6,21; 16,49; Esdras 2,65. Après le double emploi du pluriel de בַּד , il y a peut-être là quelque recherche d'assonance. Pour l'araméen on ne proposera בחלופא qu'avec beaucoup d'hésitation.

Et alors le verbe ἐντετυλιγμένον ne fait plus de difficulté: tout en étant le contraire d'affaissée, la mentonnière reste enveloppée dans le linceul (qui, lui, est affaissé). Pour bien marquer que χωρίς ne se rapporte ni au "mais" précédent[4], ni au participe sui-

[4] Dans les deux cas cités par C. Lavergne à sa note 197, οὐ ἀλλὰ χωρίς forme une locution signifiant "mais au contraire", la situation n'est pas tout à fait semblable à la nôtre: ἀλλὰ χωρίς se trouve alors entre deux verbes à sens opposés et exprime donc cette opposition. Mais ici κείμενον "affaissé" et ἐντετυλιγμένον "enveloppé" ne s'opposent pas l'un à l'autre. Et c'est d'ailleurs pour obtenir une telle opposition qu'on attribue à ἐντετυλιγμένον le sens de "plié" ou de "roulé". En Dion Cassius (*Hist. Rom.* 47.3.4) "la renommée des notables n'est pas noyée dans la masse, mais au contraire elle a été mise en vedette", les formules "noyer dans le masse" et "mettre en vedette" s'opposent radicalement; de même chez Elien, Sur les animaux, 2,23 "quand on coupe un lézard, non seulement aucun de ses trancons ne meurt, mais au contraire chaque moitié de son côté avance et vit", les verbes "mou-

vant, il mérite d'être placé entre deux virgules: "non pas affaissé avec les linges, mais, le contraire, enveloppé...".

7. Εἰς

En grec classique la préposition εἰς indique un mouvement, réel ou intentionnel: allant vers un lieu ou tendant vers un lieu. Quand ce mouvement n'existe pas, on emploie normalement ἐν "dans". Et c'est bien ἐν qu'on attendrait ici, plutôt que εἰς [5]. Mais alors cette dernière préposition ne serait-elle pas une version trop mécanique d'un substrat sémitique? Les prépositions hébraïques ou araméennes ב et ל (identiques dans les deux langues) correspondent l'une et l'autre à la fois à ἐν et à εἰς, aussi les auteurs influencés par les langues sémitiques les confondent-ils fréquemment [6]. Si donc on envisage l'hypothèse d'un substrat sémitique (écrit, oral ou pensé). cet εἰς serait le vestige d'un ב ou d'un ל .

8. Ἕνα

Dans le grec populaire, l'adjectif numéral "un" peut évoluer soit vers un sens indéfini (comme en français, où "un" signifie à la fois "un (seul)" ou "un (quelconque)", soit vers le sens de l'adjectif ordinal "premier". Comprendre que la mentonnière était à "un seul" endroit (pas à deux ou trois) ou à "un endroit quelconque" aboutit à une banalité inadmissible dans une description aussi importante que celle des vestiges de la résurrection de Jésus: puisqu'on parlait de la mentonnière, à quoi bon préciser qu'elle était quelque part ou qu'elle n'était pas à plusieurs endroits à la fois? [7] La seule interprétation qui fasse justice au texte est la troi-

rir" et "vivre" s'opposent clairement. Donc alors les deux mots ἀλλά χωρίς se renforcent mutuellement pour signifier "au contraire". Ici, puisqu'il n'a pas d'opposition réelle entre "affaissé" et "enveloppé", nous devons, pour justifier ἀλλά, chercher une autre opposition, d'où la nécessité de voir en χωρίς l'opposé ou le contraire de κείμενον.

[5] E. Delebecque, pour garder le sens classique de εἰς, propose de rattacher εἰς ἕνα τόπον à la phrase suivante, mais il lui faut alors modifier οὖν en σύν (pp. 172-173).

[6] "In the Koine εἰς and ἐν are freely interchanged, until in Modern Greek εἰς has absorbed ἐν ... (In the New Testament) confusion between the two prepositions has already begun, εἰς often appearing for ἐν and more rarely ἐν for εἰς" (A Grammar of New Testament Greek by James Hope Moulton. Vol. III, Syntax, by Nigel Turner (Clark, Edimbourg 1963) 254.

[7] "Il faut bien reconnaître que l'emploi de εἰς, même pris dans

sième: la mentonnière était toujours "au premier lieu", c'est-à-dire au lieu où elle était auparavant, c'est-à-dire "au même lieu". Cette interprétation a déjà été présentée par C. Lavergne (p. 28) et il l'appuie sur 3 passages de l'Ancien Testament où אֶל מָקוֹם אֶחָד signifie "vers le même lieu": Genèse 1,9; Qohèlèt 3,20 et 6,6[8] (p. 28). M. Balagué s'y rallie explicitement (pp. 189-191), de même, à quelques nuances près, L. Fossati (p. 505), A. Feuillet (1977, pp. 264-266 + 1978, pp. 249-250), A. Legrand (p. 196), F. Gnidovec (pp. 144-149).

A l'appui de cette interprétation, la seule qui fasse vraiment justice au contexte, C. Lavergne allègue ces 3 textes de l'Ancien Testament. Mais on peut y ajouter plusieurs témoignages de la Mishnah. Même si le contexte ne permet pas toujours de se prononcer, dans 7 cas au moins il est suffisamment clair. Avec la préposition ב , donc במקום אחד : 'Erubin VI, 10: "s'ils placent leur 'érub en un (seul) endroit (= au même endroit)"; Ḥullin VI, 4: "si l'on tue 100 bêtes à un (seul) endroit (= au même endroit)... si l'on tue 100 oiseaux à un (seul) endroit (= au même endroit)... si l'on tue 100 bêtes et 100 oiseaux à un (seul) endroit (= au même endroit)". Avec la préposition ל , donc למקום אחד : Terumot III, 2 et VII, 6: "si tous les deux tombent à un (seul) endroit (= au même endroit)"; Yedayim II, 2: "si l'eau de deux rinçages tombe à un (seul) endroit (= au même endroit)"[9].

un sens prégnant, surprend, après le participe ἐντετυλιγμένον, que ἕνα n'est pas clair, en fin de compte que les trois mots forment une expression vague et banale dans un passage pourtant capital, une expression inutile de surcroît, quand l'adverbe χωρίς suffit pour indiquer la séparation entre les bandes gisantes et la serviette roulée, gisante elle aussi" (E. Delebecque, pp. 171-172). Dans le même sens L. Salleron: "Je m'étais, pour ma part, souvent demandé pourquoi l'évangile donne une importance relativement aussi grande à la question des linges trouvés dans le tombeau vide. Car l'idée qui vient spontanément à l'esprit, c'est que par rapport à la disparition du corps de Jésus la présence des linges est bien secondaire. Tout au plus méritait-elle la mention: "(Jésus n'était plus dans le tombeau), il n'y avait que les linges dans lesquels on l'avait enseveli". Or, l'évangile semble apporter volontairement des précisions. Pourquoi des précisions?... L'insistance de l'évangile sur les linges révèle que Pierre et Jean ont été frappés non seulement de trouver ces linges, mais de les trouver dans la disposition où ils leur apparaissent" (n. 163, p. 17).

[8] A cause de ces 2 textes de Qohèlèt, où le "lieu unique" est le tombeau, Cl. Tresmontant pense que cette expression désignerait ici le tombeau: la mentonnière serait posée quelque part, "vers un lieu unique", c'est-à-dire "dans le tombeau" (*Le Christ Hébreu*: *la langue et l'âge des Évangiles* (O.E.I.L., Paris 1983) 301-302, et *Évangile de Jean*: *traduction et notes* (même éditeur, 1984) 510. Mais dans Qohèlèt c'est une expression emphatique pour insister sur le nivellement opéré par la mort; rien de tel dans notre passage.

[9] Dans les manuscrits de Qumrân, on aurait peut-être un autre

En araméen, tout comme en hébreu, לאתר(א) חד signifie "au même endroit" en Genèse 1,9 (Targum Neofiti, Targum du Pseudo-Jonathan, Targum d'Onqelos) et dans le Targum de Qohèlèt 3,20 et 6,6.

L'ensemble de ces témoignages montre de façon incontestable que εἰς ἕνα τόπον peut signifier "au même endroit", comme le suggère le contexte.

Certes, les langues sémitiques placent généralement אחד ou חד après le substantif, alors que le grec a placé ἕνα avant τόπον, mais c'est l'habitude du Quatrième Évangile, quand εἱς est adjectif, de toujours le placer avant le substantif: Jean 7,21; 8,41; 10,16; 11,50; 18,14 [10].

La seule difficulté provient de l'absence d'article: la place de la mentonnière étant alors déterminée par sa place antérieure (et identique), on attendrait un article et l'on ne voit pas pourquoi le grec l'aurait omis. En hébreu la pensée de l'auteur aurait été clairement exprimée s'il avait dit: במקומו האחד "à SA première place" ou du moins במקום האחד "à LA première place" et alors cet article devrait se retrouver en grec. Mais en araméen חד peut assez facilement se mettre avant le nom, en position d'état annexe: בחד אתרא "à la première (= à la même) de place", c'est-à-dire "à la première (= à la même) place"; et ensuite l'état emphatique de אתרא peut facilement n'être ni senti ni traduit [11]. Si cette solution est exacte elle postule un original araméen (soit écrit, soit pensé) plutôt qu'un original hébreu; elle rendrait aussi tout à fait normale en grec la présence de ἕνα avant τόπον.

9. Τόπον

Ce terme est si vague qu'on peut le rendre en français par "lieu", "endroit", "place", donc "au même lieu", "au même endroit" ou "à la même place".

cas semblable dans un manuscrit de la *Règle de la Guerre*, 4 Q 491, fragments 1-2-3, lignes 14-15: "toutes les troupes seront... en un (seul)lieu (= au même lieu)", mais le mot במקום, emporté dans une lacune, est restitué par l'éditeur, Maurice Baillet; bien que la restitution paraisse certaine, on ne peut pourtant en tirer un argument scientifique. Voir *Discoveries in the Judaean Desert*. VII. Qumrân Grotte 4, 3e vol. (4 Q 482-4 Q 520) (Clarendon Press, Oxford, 1982) pp. 13 et 16.

[10] Même habitude en Marc, 6 fois sur 6; le cas de Marc 10,8 est spécialement révélateur: après avoir cité la Genèse 2,24 selon la Septante σάρκα μίαν, l'auteur continue: "ils ne sont donc plus deux, mais μία σαρξ (avec μία placé avant le substantif).

[11] Le Lectionnaire Syriaque Palestinien, qui recourt à cette formule, laisse même אתר à l'état absolu.

Conclusion

Un examen détaillé de chaque terme nous a donc montré que l'étude du Père C. Lavergne, dégage bien le sens réel de Jean 20,6-7. Mais pour χωρίς on peut comprendre un peu différemment, pour εἰς ἕνα τόπον on peut présenter d'autres arguments, et surtout, pour l'ensemble, on peut reconnaître un substrat sémitique (écrit, oral ou mental) qui n'est pas négligeable.

En somme, Jean 20,6-7 veut dire que Pierre a vu le linceul et les linges qui l'accompagnaient affaissés à leur place, alors que la mentonnière n'était pas affaissée, tout en restant enveloppée, et à la même place que lors de l'ensevelissement de Jésus.

Le possible substrat hébreu serait: וַיַּבֵּט הַבַּדִּים שְׁמִים וְהַסּוּדָר אֲשֶׁר עַל רֹאשׁוֹ אֵינֶנּוּ עִם הַבַּדִּים שָׁם כִּי אִם מִלְּבַד כָּרוּךְ בַּמָּקוֹם הָאֶחָד.

Et le possible substrat araméen serait: וחזא כתניא סימין וסודרא די על רישה לא עם כתניא סים הלן בחלופא כריך בחד אתרא.

Comme traduction stricte on peut proposer: "(Simon Pierre) regarde les linges affaissés et la mentonnière qui était sur sa tête (= de Jésus), non pas affaissée avec les linges, mais, le contraire, enveloppée à la même place".

C'est exactement ce que nous devinons en examinant le Linceul de Turin.

Travaux utilisés pour la préparation de cet article

Michel Balagué: *La prueba de la Resurrección* (Jn 20,6-7): "Estudios Bíblicos", volumen XXV, cuaderno 2.° (abril-junio 1966) 171-192.

Joseph Blinzler: *Othonia und andere Stoffbezeichnungen im 'Wäschekatalog' des Aegypters Theophanes und im Neuen Testament*: "Philologus", Band 99, 1-2 (1955) 158-166.

Idem: *Die Grablegung Jesu in historicher Sicht*: "Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus" (Rome 1970). Edition préparée par Edouard Dhanis (Libreria Editrice Vaticana 1974) 56-107.

F. M. Braun: *La sépulture de Jésus* (Gabalda, Paris 1937 (= 3 articles parus dans la "Revue Biblique": vol. XLV (1936) n.° 1, pp. 34-52; n.° 2, pp. 184-200; n.° 3, pp. 346-363).

Idem: *Le Linceul de Turin et l'Évangile de S. Jean. Étude de critique et d'exégèse* (Casterman, Tournai-Paris, sans date, probablement 1939 ou 1940).

Raymond E. Brown: *The Gospel according to John* (XIII-XXI). Introduction, Translation, and Notes (Anchor Bible, Doubleday, New

York); trad. espagnole, *El Evangelio según Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

Werner Bulst: *Novae in sepulturam Jesu inquisitiones:* "Verbum Domini", vol. 31 (1953) 257-273 + 352-359 (expose les opinions de multiples auteurs).

Edouard Delebecque: *Le Tombeau Vide* (Jean 2,6-7): "Revue des Études Grecques", tome XC, n.os 430-431 (juillet-décembre 1977) 239-248.

H. M. Féret: *Mort et Résurrection du Christ d'après les Évangiles et d'après le Linceul de Turin* (Buchet/Chastel, Paris 1980).

André Feuillet: *La découverte du tombeau vide en Jean 20,3-10 et la Foi au Christ ressuscité:* "Esprit et Vie", 87e année, n.° 18 (5 mai 1977) 257-266 + n.° 19 (12 mai 1977) 273-284.

Idem: *L'identification et la disposition des linges funéraires de la sépulture de Jésus d'après les données du Quatrième Évangile,* dans *La Sindone e la Scienza. Bilanci e programmi.* Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia, 1978 (Edizioni Paoline) 239-263.

Luigi Fossati: *Che cosa vide Giovanni entrando nel sepolcro e perchè credette?:* "Renovatio", vol. IX, n.° 4 (ottobre-dicembre 1974) 500-507.

Paul Gaechter: *Zur Begräbnis Jesu:* "Zeitschrift für Katholische Theologie", 75. Band, 2. Heft (1953) 220-225.

Francisco Gnidovec: *"Introivit... et vidit et credidit"* (Jn 20,8): "Estudios Bíblicos", volumen XLI, cuaderno 1-2 (1983) 137-155.

Giuseppe Ghiberti: *Sepolcro, sepoltura e panni sepolcrali di Gesù. Riconsiderando i dati biblici relativi alla Sindone di Torino:* "Rivista Biblica", vol. XXVII, n.° 1-2 (gennaio-giugno 1979) 123-158.

Idem: *Dalla sepoltura di Gesù al sepolcro vuoto. Riflessioni metodologiche in margine alla discussione sulla Sindone,* dans *Parola e Spirito,* Studi in onore di Settimio Cipriani (Paideia, Brescia 1982) vol. I, pp. 521-548 (présente brièvement les opinions de multiples auteurs).

Alfred Jacob: article Othoné (Ὀθόνη) dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* de Daremberg et Saglio, tome IV, 1.e partie (Hachette, Paris, sans date) 263-264.

P. Ceslas Lavergne: *La preuve de la Résurrection de Jésus d'après Jean 20,7.* Le sudarium et la position des linges après la résurrection. Le corps glorieux et la preuve que Jésus est ressuscité (brochure éditée par le Centro Internazionale di Sindonologia, qui reprend des articles des Cahiers "Sindon", Anno III (1961) n.os 5 et 6).

Idem: *La protohistoire d(u) Linceul du Seigneur,* dans *La Sindone e la Scienza. Bilanci e programmi.* Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia, 1978 (Edizioni Paoline) 227-237.

Antoine Legrand: *Le Linceul de Turin,* dans la collection "Sanctuaires, Pélerinages, Apparitions" (Desclée de Brouwer, Paris 1980).

William McClellan: *Saint John's Evidence of the Resurrection;* "The Catholic Biblical Quarterly", vol. I, n.° 3 (July 1939) 253-255.

J. Renié: *Le Saint Suaire de Turin devant l'histoire et l'exégèse;* "Revue Apologétique" vol. LXIV, n.° 617 (février 1937) 149-159 + n.° 618 (mars 1937) 304-324.

René Robert: *Controverses sur les linges du tombeau vide* (Jean 20,3-10); "Bulletin de l'Association Guillaume Budé" (mars 1984) 40-50.

John A. T. Robinson: *The Shroud of Turin and the Grave-Clothes of the Gospels,* dans les *Proceedings of the 1977 United States Conference of Research on the Shroud of Turin* (Holy Shroud Guild, 294 East 150 Street, Bronx, New York 10451) 23-30.

Idem: *The Shroud and the New Testament* dans *La Sindone e la Scienza. Bilanci e programmi.* Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia, 1978 (Edizioni Paoline) 265-288.

Georges Salet: *Les linges du tombeau vide et le Saint Suaire de Turin;* "Pensée Catholique", n.° 165 (novembre-décembre 1976) 27-49.

Louis Salleron: *Les linges du tombeau vide à la Résurrection;* "Pensée Catholique", n.° 163 (juillet-août 1976) 16-18 et n.° 165 (novembre-décembre 1976) 21-26.

Francesco Spadafora: *Sulla Risurrezione di Gesù: Jo. 20,3-10;* "Rivista Biblica", Anno I, fasc. 2 (aprile-giugno 1953) 99-115.

Ceslas Spicq: *Notes de lexicographie néo-testamentaire,* tome II, dans la collection: "Orbis Biblicus et Orientalis", 22/2 (Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1978). Article ὀθόνη, ὀθόνιον, pp. 601-605.

Alberto Vaccari: ΣΙΝΔΩΝ-ΟΘΟΝΙΑ-ΚΕΙΡΙΑΙ *in Evv.*: "Biblica", vol. 34, fasc. 2 (1953) 264.

Idem: ΕΔΗΣΑΝ ΑΥΤΟ ΟΘΟΝΙΟΙΣ (*e Joh. 19,40*). *Lessicografia ed esegesi,* dans Miscellanea Biblica B. Ubach (Montserrat 1953) 375-386.

Paul Vignon: *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l'histoire, l'iconographie, la logique* (Masson, Paris 1938).

John Wenham: *Easter Enigma. Do the Resurrection stories contradict one another?* (Paternoster Press, Exeter 1984).

Franz Michel Willam: *Johannes am Grabe des Auferstandenen* (Jo 20,2-10); "Zeitschrift für Katholische Theologie", 71. Band, 2. Heft (1949) 204-213.

Ian Wilson: *The Shroud of Turin. The Burial Cloth of Jesus Christ?* (1978). Traduction française par Raymond Albeck: *Le Suaire de Turin. Linceul du Christ?* (Albin Michel, Paris 1978).

Edward A. Wuenschel: *The Shroud of Turin and the Burial of Christ;* "The Catholic Biblical Quarterly", vol. VII, n.° 4 (October 1945) 405-436 et vol. VIII, n.° 2 (April 1946) 135-138 (réfutation de F. M. Braun).

Pendant l'impression de cet article, j'ai pris connaissance d'une étude de Bruno Bonnet-Eymard ("Le "soudarion" johannique, négatif de la gloire divine", dans La Sindone e la Scienza, pp. 75-89), qui voit dans le grec σουδάριον un décalque de l'araméen סודרא, au sens de "linceul" et pas simplement de "mentonnière". Mais alors pourquoi préciser que ce "linceul" était "sur la tête" de Jésus, puisqu'il en recouvrait tout le corps?

JEAN CARMIGNAC

UN ASPECTO DE LA IGUALDAD RADICAL DE LOS CONYUGES EN EL MATRIMONIO: Mc 10,12

1. *Determinación del texto*

Los testigos de la tradición textual de *Marcos,* tanto por lo que se refiere al original griego, como a las versiones antiguas y citas de los escritores eclesiásticos, son concordes en la transmisión (con las variantes que veremos) del pasaje de Mc 10,12 [1]. Este versículo, exclusivo de Mc entre los Sinópticos, constituye el final del célebre relato del encuentro de Jesús con un grupo de fariseos, que le plantean la cuestión del divorcio [2]. Para comodidad del lector, leamos el texto griego de Mc 10,12 que adopto y al que podemos llamar, convencionalmente, lectura *a:*

> Καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς
> γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται [3].

En una traducción española, intencionadamente literal, sonaría así:

> "Y si ella, la que repudió a su marido,
> se casara con otro, comete adulterio".

Los testigos griegos presentan, como he dicho, variaciones interesantes de este versículo. Parece necesario aludir a ellas.

Una primera variación, sin importancia, se repite como alter-

[1] Puede comprobarse en las modernas ediciones críticas del NT griego, o de las antiguas versiones.

[2] Cf. Mc 10,2-12; Mt 19,3-9, texto paralelo al de Mc, pero con variaciones importantes. En las sinopsis de los evangelios suelen ponerse como paralelos Mt 19,3-12 y Mc 10,2-12 (y Lc 16,18 ,paralelo de Mt 19,9 y Mc 10,11-12). Cf. por ej., K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* 5.ª ed. (Stuttgart 1968), n.º 252, pp. 334-335.

[3] Esta lectura *a,* adoptada por mí y por los principales críticos modernos, se encuentra en muchos de los relevantes manuscritos griegos y versiones antiguas: ℵ B C L Δ Ψ 892 pc co(sa bo) 579 1342 aeth. Cf. aparato crítico de Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece,* post Eberhard Nestle et Erwin Nestle, communiter ediderunt K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, 4.ª reimpr. (1981) 122; J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina,* 5.ª ed (Matriti 1968) 136, que añade algunos testigos más que Nestle-Aland.

nativa en manuscritos y versiones antiguas: se trata del cambio αὐτὴ/γυνή. Ambas lecturas tienen sus representantes prestigiosos, cuya enumeración podemos, sin embargo, omitir[4]. La primera lectura, αὐτή, es preferible por estar algo mejor apoyada documentalmente y, sobre todo, por ser *lectio difficilior;* la segunda, γυνή, parece constituir una aclaración para facilitar la inteligencia del texto (innecesariamente, por lo demás).

En unos pocos manuscritos se aprecia la inversión del orden de los versículos 11 y 12[5]. Ningún editor moderno —que yo haya consultado— acepta tal cambio de orden, que, sin embargo, sería *lectio difficilior.* Las razones son, de un lado, que tal cambio tiene muy poco apoyo documental; de otro, que el texto resultaría demasiado extraño: se contemplaría primero el caso de la mujer que repudia al marido, y en segundo lugar el del marido que repudia a la mujer; y, finalmente, que tal cambio de orden parece provenir de una armonización con 1 Cor 7,10-11, donde el orden es ése. Por estas causas, no me parece aceptable el cambio de orden de los versículos 11 y 12 del que simplemente dejo constancia.

Con respecto a la lección *a,* que hemos adoptado, las variantes que verdaderamente tienen importancia son las dos siguientes, a las que llamaremos lectura *b* y lect. *c:*

b: καὶ ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ (τοῦ) ἀνδρὸς
καὶ ἄλλον γαμήσῃ.

c: καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς
καὶ γαμήθῃ ἄλλῳ.

La lectura *b* está muy bien documentada: se encuentra en D Θ f13 (28) 565 (700) *it.* (a b ff q arm); esto es, era conocida en Antioquía de Siria, Cesarea, Cartago, Italia y las Galias. Tal extensión movió a V. Taylor[6] y a otros investigadores a preferirla entre las demás variantes. Además, la lectura *b* constituye, en comparación con las lecciones *a* y *c,* una suavización de la paridad jurídica del varón y la mujer en el matrimonio: en efecto, el cambio del verbo ἀπολύω (que viene en *a* y *c*) por ἐξέρχομαι ἀπὸ (que viene en *b*), representa una actitud menos novedosa y más suave que el giro que implican las lecturas *a* y *c* en el derecho judaico.

4 Αὐτὴ es reportada por ℵ B C L Z, etc., γυνὴ por *K* A D (W Θ) pl lat sy^sp^. Quien desee comprobar estos detalles puede consultar el aparato crítico de las ediciones más acreditadas, como el preparado por Kurt y Barbara Aland a la edic. de Nestle-Aland, *op. cit.* 1981, p. 122.

5 Así aparece sólo en W (lpc) sy^s^, cf. Nestle-Aland, *N.T. graece,* cit., (ed. 1981) ad Mc 10,11-12.

6 Cf. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London 1955) 420.

Estas circunstancias hicieron también a E. Lohmeyer[7] inclinarse por la lectura *b*. En cambio, precisamente por la armonización que implica con el derecho judaico —aunque sea de manera parcial—, la lectura *b* fue juzgada por M.-J. Lagrange como alteración intencionada del texto primitivo[8].

Por su parte, la lectura *c* tiene un número de testigos relativamente considerable: A texto koiné vg $sy^{p,h}$ y otros[9]. Concuerda en su primera parte con *a* en cuanto que emplea el verbo ἀπολύω en aor. subj. act. (ἀπολύσῃ); pero en su segunda parte, en vez del aor. subj. act. γαμήσῃ, suaviza mucho el sentido al volverlo en el pasivo γαμήθῃ, con lo cual desaparece gran parte de la dificultad. Por esta razón habrá que considerar γαμήθῃ como variación intencionada, no perteneciente al texto original.

Por todo lo expuesto, me parece que resulta sólidamente fundada la lectura *a* que he preferido, la cual, a mayor abundamiento, es también la que adoptan los críticos más recientes[10].

2. *La cuestión crítica histórico-literaria*

A pesar de que Mc 10,12 viene en todos los testigos de la transmisión textual, desde hace años ha habido estudiosos que han presentado dificultades para admitir la pertenencia de este versículo al texto primitivo del segundo Evangelio. Este es el caso de K. Beyer[11] y, más suavemente, de H. Zimmermann[12]. Sobre todo el primero, aduce la razón de que Mc 10,12 sería la única vez, frente a ocho frases condicionales, que no va construida con relativo. En principio, tal observación sintáctico-estadística merece ser tenida en cuenta, si bien, por sí sola no parece razón suficiente para rechazar la genuinidad del texto. Además, la misma razón aducida por K. Beyer y seguida por H. Zimmerman presenta oscuridades: en primer lugar, según registra la Concordancia de Moulton y Ge-

[7] Cf. E. Lohemeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen 1954) 202.

[8] Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc* (Paris 1929) 200s.

[9] Cf. aparato crítico de Nestle-Aland, edic. 1981 cit., p. 122.

[10] Así la mencionada edic. de Nestle-Aland de 1981, que se reafirma en la edic. anterior de K. Aland, *Synopsis Quatt. Evang.* cit. p. 335; del mismo modo se pronuncian F. M. Urichio - G.M. Stano, *Vangelo secondo San Marco,* en "La Sacra Bibbia", a cura di Mons. S. Garofalo (Marietti 1966) 442, con parecidos argumentos; y, por no citar más, H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (edic. españ. Madrid (BAC) 1969) 108.

[11] K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament,* I (Göttingen 1962) 145.

[12] H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos...,* cit., p. 108.

den[13], se encuentran en *Marcos* unas 29 oraciones condicionales construidas con ἐάν, de las cuales, efectivamente, ocho están con pronombre relativo; las 21 restantes son verdaderamente condicionales, pero no están construidas con relativo, sino de otras varias maneras[14]. Singularmente yo llamaría la atención sobre Mc 11,3 (ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ = "si alguno os dijera") y Mc 12,19 (ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ = "si el hermano de alguno muriese"). Tal libertad en la construcción de oraciones condicionales en *Marcos* no concuerda del todo con las exigencias sintácticas de los dos autores mencionados; es más, las 29 oraciones condicionales construidas con ἐάν, según el elenco que puede consultarse en la Concordancia de Moulton-Geden, se mueven en general, en mi entender, dentro de unos modelos de sintaxis que recuerdan, más o menos según los casos, los modos de construcción de oraciones condicionales en hebreo con אִם [15].

Otros autores dirigen su atención al fondo doctrinal del pasaje: en la *Toráh* no se autoriza a la mujer a repudiar al marido, sino sólo viceversa[16], y en la época de Jesús la inmensa mayoría del judaísmo seguía contemplando sólo la posibilidad por parte del marido de repudiar a la mujer; se discutía únicamente sobre los motivos suficientes para hacerlo[17]. En cambio, Mc 10,12 se refiere claramente a la mujer que, habiendo repudiado a su marido, se casara con otro, mientras el Evangelio de *Mateo* no incluye el contenido del versículo de *Marcos*. Entonces, la prohibición del divorcio a iniciativa de la mujer casada ¿es original de Jesús, o ha de atribuirse a una extensión hecha por *Marcos*?

13 Cf. *A Concordance to the Greek Testament*... edited by W. F. Moulton and A. S. Geden, 4.ª ed. revis. by H. K. Moulton (Edinburg, 4.ª reimp. 1967) 237-238.

14 Con ὅπου, οὗ, τις, ἐάν más indicativo.

15 Para ser más breve me remito a Gesenius, *Hebrew Grammar*, edited and enlarged by the late E. Kautzsch, second english edit. revised with the 28th german edit (1909) by A. E. Cowley (Oxford 1982) 493-498 (parágrafo 159). Cf. etiam P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu Biblique*, edit. protomécanique (Rome 1965) 512-518 (parágr. 167).

16 Cf. Dt 24,1-4.

17 El *Talmud* (tratados *Ketubot* 7,9; 7,1-6; *Nedarim* 11,12), así como otros escritos rabínicos (cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1955) nn. 1265.1312-1313.1380 y Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch* (München 1921-1961) vol. I, 318-319), se refieren a algunos casos en los que, por graves defectos morales o físicos del marido, la mujer podía tomar la iniciativa del divorcio. Pero, incluso en tales casos, la jurisprudencia rabínica concedía sólo al marido el derecho de extender el libelo de repudio, sin el cual nada podía hacer la mujer. Como observan Uricchio-Stano, *Vangelo s. S. Marco*... cit., p. 444, comentario a Mc 10,12, también en estos casos el repudio y divorcio era considerado por el derecho judaico como un acto del hombre, no de la mujer.

3. *La perspectiva histórico-teológica*

Autores como W. D. Davies piensan que Mc 10,12 es una extensión marciana de la prohibición original de Jesús de que el marido repudie a su mujer, como el mismo *Marcos* ha conservado en el versículo precedente [18]. En concreto, W. D. Davies considera que Mc 10,12 es una *actualización* hecha por *Marcos*, semejante a otras que podemos observar en *Mateo* y en el corpus paulino, para aplicar una doctrina o disposición de Jesús, dicha en determinado ambiente judaico, a la situación romano-helenística de los primeros destinatarios del segundo Evangelio. En nuestro caso la oportunidad de la *actualización* sería clara: en el derecho romano las mujeres también podían divorciarse; en tal ambiente resulta comprensible que *Marcos* haya hecho la extensión o aplicación mencionada [19].

A. Díez Macho considera que, en sí, este caso podría darse en Mc 10,12 y sería un ejemplo de procedimiento de exégesis *derášica*, muy extendida ya en época de Cristo: en suma, podría ser un caso de *deráš halákico*. Pero advierte a continuación que Mc 10,12 no debe considerarse un caso de deráš halákico, sino que es más razonable considerarlo como original de Jesús "porque 1 Cor 7,10-11 puntualiza: 'En cuanto a las personas casadas, establezco no yo, *sino el Señor*, que la mujer no se separe de su marido, y si se ha separado, que no se vuelva a casar, o que se reconcilie con su marido; y que el marido no repudie a su mujer'. Según Pablo, pues, la probición del divorcio la extendió el propio Señor (no Marcos por exégesis 'actualizante') a las mujeres" [20].

[18] Cf. W. D. Davies, *The Setting of the Sermon of the Mount* (Cambridge 1963) citado por A. Díez Macho en el "Epílogo" a la edición española del libro de W. D. Davies (*El Sermón de la Montaña*, Madrid, Edic. Cristiandad) 235; y en A. Díez Macho, *Indisolubilidad del Matrimonio y Divorcio en la Biblia* (Madrid, Ed. Fe Católica 1978) 210-211.

[19] En tiempos pasados han sido muchos los autores que se han inclinado a pensar que Mc 10,12 no debe atribuirse a Jesús sino a *Marcos*. Entre los no católicos pueden citarse: B. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Göttingen 1901) 160; J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (Göttingen 1903) 253; Id., *Das Markusevangelium* (en "Die Schriften des N.T. dir. W. Bousset y W. Heitmüller; Göttingen 1971); J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlin 1909) 78; J. V. Barlet, *Saint Mark* (Edinburg 1922) 290; Grant-Luccock, *The Gospel according to St. Mark*, en "The Interpreter's Bible" VII, pp. 797.

Entre los autores católicos también puede citarse un número relativamente significativo, como: V. Rose, *Evangile selon Saint Marc* (Paris 1904) 94; F. Prat, *Jésus Christ: Sa Vie, Sa Doctrine, Son Oeuvre*, 2 vols. (Paris 1933) II, 97; J. Schmid, *Evangelio según San Marcos* (Barcelona, Herder 1967) coment. a Mc 10,12.

[20] A. Díez Macho, *Indisolubilidad del matrimonio...*, cit., pp. 211-212.

Otros estudiosos relevantes admiten también que el *logion* marciano es auténtico de Jesús. Así, L. Pirot y R. Leconte[21]. Su argumentación se basa en que, en su opinión, en época de Jesús las costumbres paganas habían incidido ya, aunque fuese minoritariamente, en las comarcas limítrofes de Tierra Santa e, incluso, en Palestina misma. Desde el final de la República, el derecho romano reconocía el *ius* de la mujer a repudiar al marido. Se tienen noticias de que en el mundo greco-romano se usó ampliamente de tal situación legal, que repercutió en detrimento de la moral ciudadana[22]. En cuanto a la dinastía herodiana, había practicado tales usos, ocasionando un mal ejemplo al pueblo. Así, Salomé, hermana de Herodes el Grande, había abandonado a su marido Costobar en el año 35 a.C., a despecho de las leyes judías, según Flavio Josefo[23]. Igualmente, Herodías había abandonado a su esposo y tío Filipo para unirse con Herodes Antipas[24]. Y Drusila, judía, abandonaría a su marido 'Azīz de Emesa y se casaría con el prefecto romano Félix[25]. Los oyentes de Jesús conocerían, pues, estos casos y otros de personas menos ilustres, pero quizás no menos numerosos. Tal situación social y moral explicaría suficientemente la posibilidad y conveniencia de que Cristo mismo incluyera en su predicación la repulsa del divorcio también a iniciativa de la mujer[26].

Los autores que se inclinan a pensar que Mc 10,12 es un texto redaccional argumentan, con unos u otros matices, que el pasaje en cuestión es una aplicación del evangelista (o de su tradición) de la enseñanza de Jesús, que contemplaría sólo al esposo. Para estos autores la ausencia del *logion* en *Mateo* se explica por sí sola[27]. Por

21 Cf. *La Sainte Bible*, commencée sous la dir. de L. Pirot, continuée sous la dir. de A. Clamer, tome IX (*S. Mathhieu-S. Marc;* Paris 1950) 519. Otros autores que se inclinan porque Mc 10,12 proviene del mismo Jesús, son, por ej., J. A. O'Flyn, *Evangelio según San Marcos*, en *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura* (edic. españ. Barcelona, Herder), vol. III (1957) 523.

22 Cf. L. Pirot y R. Leconte, en la *Sainte Bible...* cit., vol. IX, p. 519. Cf. etiam R. Trevijano Etcheverría, *Matrimonio y Divorcio en Mc 10,2-12 y par*: "Burgense" 18/1 (1977) 126. H. Baltensweiler, *Die Ehe im N.T. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, en "Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament" 52 (1967) 59-64.

23 Cf. *Antiquitates judaicae*, XV, 7, 10.

24 Cf. Mt 14,1-12; Mc 6,17-30.

25 Cf. Flavio Josefo, *Antiq. jud.*, XX, 7,2 (nn. 141-144. Cf. etiam Hch 24,24.

26 Semejante argumentación se encuentra en F. M. Uricchio - G. M. Stano, *Vangelo secondo S. Marco...* cit., p. 444 (nota a Mc 10,12).

27 Se encuentran argumentaciones críticas bien razonadas, que afectan aunque de modo indirecto a Mc 10,12, en varios momentos del artículo ya citado de R. Trevijano, *Matrimonio y Divorcio...*, pp. 113-151. Concluye en p. 116: "El evangelista ha recogido de su tradición una

el contrario, si se acepta la cláusula marciana como originaria de Jesús, su ausencia en Mateo presenta alguna dificultad, pero no tan grande que no pueda ser explicada.

En este caso la argumentación se articula de la siguiente manera:

a) El abandono o divorcio a iniciativa de la mujer, admitido ya en el derecho romano, incidió ciertamente en algunos casos registrados de matrimonios en todo o en parte judíos.

b) No obstante, en el ambiente de los judíos observantes, que era el ambiente ampliamente predominante, la iniciativa de la mujer en el divorcio seguía siendo un caso muy raro y escandaloso; A. Díez Macho piensa que ningún cristiano de procedencia hebrea consideraba en serio la posibilidad de un divorcio incoado por una mujer [28], aunque sí era ciertamente concebible para cristianos de procedencia pagana.

c) Todo estudioso admite que los primeros destinatarios del Evangelio de San Mateo eran cristianos de procedencia hebrea, probablemente pertenecientes a comunidades de Palestina y/o Siria.

d) En consecuencia, estas circunstancias pueden explicar suficientemente la ausencia de la cláusula marciana en Mateo, aun admitiendo que Jesús mismo la pronunciara [29].

perícopa de controversia que abarca el material de Mc 10,2-9. Con independencia de esta escena, ha recogido también de su tradición el dicho del v. 11b (= 11d en nuestro análisis)...".

[28] Cf. A. Díez Macho, *Indisolubilidad del Matrimonio*... cit., p. 212.

[29] Resumiendo el estado de las investigaciones sobre Mc 10,12, podemos decir que ninguna argumentación, en uno u otro sentido, se impone con evidencia. Tal vez pueda decirse, por ahora, que en los pasajes de Mt 19,9; Mc 10,12; Lc 16,18b y 1 Cor 7,10-11 se habría producido un desdoblamiento del logion inicial de Jesús, según las tradiciones respectivas y las modalidades redaccionales a la vista de los destinatarios inmediatos de los escritos respectivos: de un lado, *Mateo*, que debió de dejar fuera parte del contenido; de otro, *Marcos* y *Corintios* (y de alguna manera *Lucas*), que han conservado todo el contenido. No obstante, R. Trevijano, *art. cit.*, p. 126 dice (yo no me atrevería a tanto): "Lo que es evidente es que la segunda parte del *logion* trasmitida en Mc 10,12, que en contenido corresponde a la segunda parte del logion en "Q", la ha dejado fuera Mt 19; seguramente porque corresponde a una situación pagano-cristiana. Hay que reconocer por lo menos que Marcos ha modificado esta segunda parte del dicho. No excluimos la posibilidad de que Marcos haya creado este desdoblamiento a partir de un logion original (Mc 10,11b/Lc 16,18a) y que independientemente se haya dado el mismo proceso en la tradición "Q", produciendo otra segunda parte del dicho (Lc 16,18b/Mt 5,32b)".

4. *La luz de Mc 10,11d para interpretar 10,12*

Distribuido por partes, Mc 10,11 dice así:

a) Καὶ λέγει αὐτοῖς·
b) ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ
c) καὶ γαμήσῃ ἄλλην,
d) μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.

Nos interesa analizar ahora solamente el vers. 11d, e incluso, fijarnos nada más que en la cláusula última, es decir, ἐπ' αὐτήν. Viene en gran parte de la más antigua tradición manuscrita, exceptuándose sólo los mss. Ws 565s 1542 872 sy^{sp} ar gg [30]. Puede, pues, decirse que el vers. 11d está firmemente atestiguado documentalmente.

Como ya observó V. Taylor [31] y ha subrayado agudamente R. Trevijano, lo sorprendente en el vers. 11d es el cambio de mentalidad que implica respecto del pensamiento y del derecho judío de aquel entonces [32]. En mi opinión, sólo la existencia del breve sintagma ἐπ' αὐτήν implica tal discontinuidad con la antropología subyacente a la jurisprudencia judía de la época, que sólo es posible pensarlo como original de Jesús: supone la equiparación de la mujer al marido en el matrimonio y la idea, completamente nueva en el judaísmo, de que el adulterio de un hombre sea, de la manera más absoluta y tajante, un *pecado contra su mujer*. Sólo la singular personalidad de Jesucristo puede ser autor de esa frase, muy difícilmente explicable por la vía de la redacción o de las tradiciones previas al Evangelio escrito.

Las anteriores consideraciones sobre Mc 10,11d me inducen a pensar que es más razonable atribuir el controvertido logion de Mc 10,12 a Jesús mismo que a un estadio posterior de la tradición evangélica, aunque se deje un margen de flexibilidad para su *iter* textual desde los labios de Jesús, en arameo palestinense, hasta la redacción griega de *Marcos*.

30 Cf. aparato crítico de A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*, 9.ª edic. (Roma 1964) 153. Nestle-Aland, edic. de 1981, J. M. Bover, *N.T.B.* cit., etc. ni siquiera recogen estas omisiones en sus aparatos críticos respectivos.

31 Cf. V. Taylor, *The Gospel according to St Mark*... cit., pp. 419-420. Trad española, *Evangelio según san Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 499-500.

32 Cf. R. Trevijano, *a.c.*, p. 125.

5. *El alcance teológico*

En cualquier caso, ya sea Jesús el autor original del logion de Mc 10,12, o bien el evangelista, o incluso la tradición que esté a la base del segundo Evangelio en este pasaje, lo cierto es que para la teología católica —y para la fe—, al constituir parte integrante de la Sagrada Escritura, goza de la inspiración del Espíritu Santo y es Palabra de Dios que forma parte de la divina revelación del Nuevo Testamento [33]. Así, pues, la novedad del logion es que, en discontinuidad con el judaísmo anterior y coetáneo, el cristianismo naciente proclamó, en calidad de un mandato de Jesucristo, la condición de igualdad radical del hombre y de la mujer en el matrimonio: ante la ley moral y ante los deberes y derechos implicados en la indisolubilidad del matrimonio. Los derechos de las naciones irán por sus caminos, pero en la nueva etapa de la historia de la salvación inaugurada y forjada por Jesucristo, esposo y esposa son radicalmente iguales en el pueblo cristiano, unidos por un amor mutuo, personal, que tiene como paradigma y como causa el amor de Cristo por su Iglesia.

En esta perspectiva, el cristianismo —o, más exactamente, Jesucristo—, según conocemos ya por el testimonio inspirado del evangelio, rompe viejos moldes de las sociedades orientales, en las que la mujer estaba —al menos de derecho— en situación de inferioridad respecto del hombre. El logion de Mc 10,12, complementado con Mc 10,11d, implica un cambio profundísimo en la antropología y constituye un fundamento importante en la concepción del hombre —en su masculinidad y feminidad respectivas—, del matrimonio y la familia y de la sociedad.

JOSÉ M.ª CASCIARO

33 Leo ahora el párrafo central de la p. 212 del laudado libro de A. Díez Macho, *Indisolubilidad...*, cit., y veo ahí la misma consideración que acabo de escribir y que he repetido no pocas veces desde hace años: así, por ej., decía en mi artículo *Reflexiones sobre la exégesis católica a propósito del 80.º aniversario de la "Providentissimus Deus"*, publicado en "Scripta Theologica" V, 1 (1973) 366: "Para un católico, un sumario narrativo de S. Mateo, por ejemplo, goza de toda autoridad divina, porque está inspirado por Dios...".

[illegible]

En cualquier caso, ya sea Jesús el autor original del logion de Mc 10,12, o bien el evangelista, o incluso la tradición que está a la base del segundo Evangelio en este pasaje, lo cierto es que para la teología católica —y para la fe— al constituir parte integrante de la Sagrada Escritura, goza de la inspiración del Espíritu Santo y es Palabra de Dios que forma parte de la divina revelación del Nuevo Testamento [9]. Así, pues, la novedad del logion es que, en discontinuidad con el judaísmo anterior y coetáneo, el cristianismo naciente proclamó, en calidad de un mandato de Jesucristo, la condición de igualdad radical del hombre y de la mujer en el matrimonio ante la ley moral y ante los deberes y derechos jurídicos en la indisolubilidad del matrimonio. Los derechos de las personas eran [illegible] por sus orígenes, pero en la nueva etapa de la historia de la salvación inaugurada y forjada por Jesucristo, esposo y esposa son radicalmente iguales en el pueblo cristiano, unidos por un único matrimonio [illegible] como paradigma [illegible] como Cristo con su Iglesia.

[illegible]

[illegible]

9 [illegible] así, por ej., decía en mi artículo [illegible] narrativo de S. Mateo, por ejemplo, goza de [illegible] divina, porque está inspirado por Dios".

SEMITISMS IN THE NEW TESTAMENT AND THE NEED TO CLARIFY THE IMPORTANCE OF THE SYRIAC NEW TESTAMENT

During the last two centuries distinguished scholars have attempted to prove that parts of the New Testament were written in a Semitic language. Today most scholars conclude that all of the writings in the New Testament were composed originally in Greek, which is usually seen as the primary source for a critical study and translation of the New Testament. This axiom, if taken to mean the primary exhausts the essential, becomes too imprecise a tool with which to understand the New Testament. We must include the Aramaic substratum of the gospels and the Semitic milieu in which the kerygma and didache of earliest Christianty came to life and developed. It is a distinct pleasure to dedicate reflections on this issue to Professor A. Díez Macho who has given us so much fruit from his labors in Semitic, especially, Aramaic, studies.

Semitic Traditions Behind and Within the New Testament

While the New Testament writings appeared first in a Greek form, the writers who produced them were almost all converted Jews; and all were dependent upon a Semitic background. These observations awaken two caveats. First, it is abundantly clear that each of the four Evangelists inherited Semitic traditions about Jesus' life and words. Most of these sources for the gospels were in a living oral form, others had already been written down, not only in Greek, but also (at least in the earliest communities) in Aramaic (and perhaps a very few in Hebrew). Such a statement would have appeared radical a few decades ago in light of the published statements that Jews of the first century no longer wrote in Aramaic; now we know they did compose and write in Aramaic, thanks to the recovery of first and second-century manuscripts in Aramaic written by Jews (especially the Genesis Apochryphon and the Bar Kokheba letters). The Semitic substrata to the gospels must be recognized in any sensitive reading of the gospels.

Semitized Greek in the New Testament

Second, large portions of the New Testament are written in a form of Greek that is paradigmatically influenced by Semitics. It is obvious to any astute translator that the author of Revelation, for example, thought in a Semitic language and attempted to convey his ideas in Greek. It is virtually impossible to translate Revelation without knowing the grammar, syntax, and varied vocabulary of Aramaic and Syriac.

The Syriac Versions

The richness of the Syriac data is impressive. Six versions of the New Testament were produced in Syriac before the seventh century. The oldest version is either the Old Syriac Gospel or the so-called Diatessaron (c. 170) [1]. The former, *Evangelion da-Mepharreshê* ("the Separated Gospels"), is preserved only in the Sinaitic Palimpsest (Syr^{s}; c. 4 or 5 cent.; it is MS Sin. Syr. 30) and the Curetonian Gospels (Syr^{c}; c. 5 cent.; it is BM Add. MS 14451) [2]. The latter, *Evangelion da-Meḥalleṭe* ("the Mixed Gospels"), is almost completely lost. Specialists have sifted the medieval copies, especially those in Armenian, Old English, Persian, Arabic, and Dutch in search of authentic Tatianic passages. If Tatian composed his harmony in Greek, then only one small fragment has been found: The early third-century Greek parchment fragment found at Dura-Europos [3]. If Tatian composed this version in Syriac, which seems probable, then the Syriac is extant primarily in the lemmata of the recently recovered Syriac portions of Ephraem's commentary upon it [4].

[1] The Old Syriac Gospel either predates or postdates the Diatessaron. Distinguished research by established Syriac scholars has failed to solve this problem. Perhaps the Old Syriac Gospel, when certain redacted forms and readings are deleted from Syr^{s} and Syr^{c}, witnesses to a pre-Tatianic version.

[2] The best edition is by A. S. Lewis, *The Old Syriac Gospels*, or *Evangelion da-Mepharreshê: Being the Text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, Including the Latest Additions and Emendations, With the Variants of the Curetonian Text* (London 1910).

[3] The Greek fragment was edited first by C. H. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* (Studies and Documents 3; London 1935) and most recently by C. B. Welles, *et al.*, in *The Parchments and Papyri* (The Excavations at Dura-Europos; Final Report V, Part 1; New Haven 1959) pp. 73-74.

[4] See L. Leloir, *Saint Éphrem, commentaire de l'évangile concordant, texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)* (Chester Beatty Monographs 8; Dublin 1963); O. Valdivieso, "Un nuevo fragmento siríaco del commentario de San Efrén al Diatésaron", *Studia papyrologica* 5 (1966) 7-17; Tj. Baarda, "A Syriac Fragment of Mar Ephraem's Commentary on the Diatessaron", *New Testament Studies* 8 (1961-62) 287-300.

The third version is the Peshitta (Syr^{p})[5]; it was accepted by both Nestorians and Jacobites, and must predate the schism in the Syrian Church in 431. The Palestinian Syriac (Aramaic) Version has been difficult to date, but this fourth version with its polymorphic character and frequent resemblances to Jewish Palestinian Aramaic probably dates from the beginning of the fifth century[6]. The fifth and sixth versions are the closely related Philoxenian (6 cent.) and Harclean (early 7 cent.) Versions.

Syriac: Perhaps the Earliest Version of the New Testament

The Syriac New Testament is the earliest form of the New Testament in a Semitic language; moreover, Syriac is a dialect of Aramaic, which was the language not only of Jesus himself, but also of the early Palestinian Jewish-Christian communities. Unfortunately the significance of this observation is marred by two egregious misconceptions.

Syriac Predates the Second Century

Some good scholars still perpetuate the idea that Syriac first appeared in the late second century A.D. This assumption is false; there is a growing recognition that Syriac predates the second century. For example, a Syriac inscription which clearly dates itself to A.D. 6 has been recovered at Birecik[7]. The early date of this inscription is significant, and so also is its orthography and morphology. A few of the Syriac consonants are more similar to Aramaic than the Estrangela (the earliest form of Syriac). The Syriac

[5] For the best edition of the Gospels see P. E. Pusey and G. H. Gwilliam, *Tetraeuangelium sanctum juxta simplicem syrorum versionem* (Oxford 1901). For a handy, reliable edition (including 2 Peter, 2 and 3 John, Jude, and Revelation [from J. Gwynn's editions, since these writings are not included in the Peshitta]) see The British and Foreing Bible Society's *The New Testament in Syriac* (London 1920, repr. 1970).

[6] See the clear discussion of the Syriac versions by B. M. Metzger in *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* (Oxford 1977) pp. 3-82. Also, consult the classical study of the Syriac versions by A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament: Manuscript Studies* (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6; Stockholm 1954) pp. 67-131.

[7] For the Syriac presented in "Syriac" script see H. J. W. Drijvers, *Old-Syriac (Edessean Inscriptions)* (Semitic Study Series N.S. 3, Leiden 1972) p. 1. For a fascsimile see J. H. Charlesworth, "Early Syriac Inscriptions in and Around Antioch", *Society of Biblical Literature 1975 Seminar Papers,* ed. G. MacRae (Missoula, Montana 1975) vol. 1, p. 82.

form of the third person masculine singular imperfect is identical to the Aramaic preformative *Yōdh*, and is not the Syriac *Nūn*.

Syriac evolved out of Aramaic, and it is not to be dimissed as an insignificant second-century phenomenon. The translator must be astute, however, and not equate the early date of the pagan inscriptions with an early date for the Old Syriac Version of the New Testament. In almost all passages the latter clearly postdates the Greek form of the New Testament writings.

Syriac is Not Only an Edessene Dialect

Some scholars today continue to work under a second false assumption, presupposing that Syriac was the language spoken only in Edessa. It was indeed the language spoken at Edessa —and classical Syriac certainly flourished in Edessa— but it was by no means spoken only there or only on the (often erroneously considered unimportant) eastern fringes of the Roman Empire. Syriac was spoken in and around Antioch, as John Chrysostom (*Homiliae de statuis* 19, col. 188) and Theodoret (*Historia religiosa* 13) noted, and in Palestine, as Etheria (Egeria) recorded (*Peregrinatio* 47:3; CSEL 39.99 lines 13-21). It is becoming obvious that the Aramaic-speaking Jewish-Christian communities did not vanish in the late first century A.D., and that by the beginning of the fifth century the Palestinian churches demanded their own translation, the so-called Palestinian Syriac Version.

Syriac: The Earliest Versions and Their Importance

Some of the Greek passages in the New Testament are difficult to translate, others may conceivably reflect a late second-century edited form [8], finally others are accompanied by perplexing variants. Significant aids in analyzing these passages and assessing the importance of the variants in the Greek tradition are the early versions of the New Testament. The earliest version may be the Syriac (followed closely by the Old Latin and then by the Sahidic Coptic Versions). Portions of the Syriac New Testament appeared by the late second century. About 170 Tatian composed his widely influential harmony of the Gospels; and he probably composed it in Syriac (it certainly circulated in a Syriac form). He may have worked from earlier Syriac gospels, perhaps earlier co-

[8] See J. N. Birdsall, "The New Testament Text", *The Cambridge History of the Bible*, ed. P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge 1970) vol. 1, esp. p. 339 (also see his comments on the importance of the Old Syriac Gospels on pp. 332-36).

pies of the extant Old Syriac Gospels. It is even possible, as some brilliant Syriac scholars have speculated, that the lost Gospel According to the Hebrews and the Gospel of Thomas were known in a Syriac form to the second-century Syriac churches. Two observations help in assessing the significance of the earliest versions of the New Testament in Syriac and these early "non-canonical" gospels.

Recovering Semitic Poetic Passages

Many of Jesus' sayings in Greek reveal that he uttered them (or they appeared in the early Palestinian communities) in a Semitic poetic form. The same style characterizes the poetic hymns and prayers in the New Testament. To recover the original poetic style, meter, paronomasiae, and assonance requires retroversion from Greek into Aramaic. Syriac is an invaluable tool and key for this work, not so much because these poetic creations were transmitted via oral traditions directly into Syriac, bypassing the Greek form, but because the process of translating from Greek into Syriac necessitated redressing the language in a Semitic garb that often was similar to the original Aramaic.

A Remnant for the Original Aramaic Traditions

A good case can be made for the possibility that select portions of the Old Syriac Gospels are not dependent upon the Greek but derive directly from Aramaic oral tradition. For example, when the early Syriac-speaking communities recited the Lord's Prayer, they may have inherited from their Aramaic-speaking predecessors the prayer in a living Aramaic form. The Greek version, for example, seems to record a mistranslation of the original, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, "and do not lead us into temptation" (Lk 11:4), which looks suspiciously like an erroneous rendering of ܘܠܐ ܬܥܠܢ ܠܢܣܝܘܢܐ (Syr^{s,p}). The Aph'el form of the verb can denote (here incorrectly) a causative meaning, as in the Greek, or (correctly here) a permissive sense, "and do not permit (or allow) us to enter into temptation". The Jewish-Christian writing attributed to James may even warn against the wrong rendering when it argues that God "himself tempts no one" (James 1:13).

The probability that the Syriac version of this prayer may be directly dependent upon Aramaic depends upon several other judgments, especially on the date assigned to the earliest "translation" or appearance of the New Testament in a Syriac form. Such evaluation should be informed by Jerome's statement (*Comm. on*

Mt at 6:11; cf. his *Trac.* on Ps. 135) that the "Gospel According to the Hebrews" instead of the frustratingly ambiguous τὸν ἐπιούσιον in the Lord's Prayer had "*māḥār*", which is Hebrew (*māḥār*) or Aramaic and Syriac (*m*ᵉ*ḥār*) for "tomorrow" (or "time te come"). This reading produced for Jerome the following: "Our bread of tomorrow —that is, of the future— give us this day". Perhaps a similar meaning is behind a word in the Old Syriac Versions (Syr[s,c]), namely ܐܡܝܢܐ, , which may denote "our eternal bread". Finally, we should make allowance for the possibility that in the second century A.D. traditions about and sayings of Jesus continued to circulate in an oral and perhaps written Semitic form.

Limitations of the Syriac Version

The above comments attempt to explain why the translators and exegetes of the New Testament should consult the Syriac versions. The significance of the Syriac version, however, must not be exaggerated. It is usually derivative from the Greek. Often it can represent only imperfectly the grammatical, syntactical, and thought patterns in the Greek [9]. Finally, the most complete Syriac version, the Peshitta, does not preserve the entire canonical New Testament; it omits not only 2 Peter, 2 and 3 John, Jude, and Revelation, but also sections in Luke (e.g. 22:17-18) and John (7:53-8:11, the *pericope de adultera*) [10].

JAMES H. CHARLESWORTH

[9] See S. P. Brock, "Limitations of Syriac in Representing Greek", in Metzger, *Early Versions*, pp. 83-98.

[10] A collection of studies on the importance of Syriac has been edited by J. H. Eaton; it is titled *Horizons in Semitic Studies: Articles for the Student* (Department of Theology, University of Birmingham 1979). See especially Brock's "An Introduction to Syriac Studies" (pp. viii, 1-33).

ASPECTOS PSICOLOGICOS DE LA AGONIA DE JESUS

Extrañará que el autor de este artículo, prof. José María Gil-Vernet, catedrático de Urología de la Facultad de Medicina de Barcelona, colabore en un homenaje de carácter bíblico y judaico, muy ajeno a su especialidad de cirujano, en la que, como es bien conocido, destaca como autoridad internacional. La razón de su colaboración es que sus hábiles manos salvaron la vida del homenajeado en diversas ocasiones, sobre todo en una operación dificilísima del año 1967 y, más recientemente, en un trasplante de riñón el 3 de enero de 1984, que permitió al prof. Díez Macho reanudar sus tareas investigadoras. El propio Díez Macho dejó constancia en el prólogo del vol. I de la editio princeps del Neofiti 1, p. 14, de su agradecimiento al insigne profesor, al igual que en el prólogo del vol. I de *Apócrifos del Antiguo Testamento*, recientemente publicado por Ediciones Cristiandad.

Nota del Editor

En la actualidad, el interés creciente por el cuidado del enfermo condenado a morir, ha motivado el minucioso estudio del trastorno emotivo que acompaña al conocimiento de la enfermedad mortal. La mayoría de los enfermos discurren por diversas fases que son, principalmente, el regateo, la depresión y la aceptación o resignación. Jesús siguió fases parecidas en su agonía.

Cuando en la mente del enfermo se abre paso la dolorosa realidad de su próxima muerte, no es raro que se intente un ajuste de la situación con una patética actitud que retrotrae hacia el tiempo de la infancia: el regateo, la negociación consigo mismo, con los médicos, con Dios. Es como ese niño que pide a sus padres el perdón del castigo con la promesa de ser bueno y nunca más hacer aquello por lo que se le ha castigado. El enfermo alienta la loca esperanza de negociar una solución, aunque sea transitoria, renunciando a una actividad deshonesta, o proponiéndose actividades heroicas o beneficiosas para la humanidad, o comprometiéndose a no pedir nunca más ningún otro favor.

Jesús regatea también con su Padre cuando, en Getsemaní, le dice: "Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz, pero no sea como yo quiero sino como quieres tú" (Mt 26,39).

La depresión es un trastorno emocional muy frecuente. La evidencia de que el porvenir es breve, ni es la única causa de depresión ni es obligado que la produzca; otras causas son el sufrimiento físico debido a la propia enfermedad; la separación de amigos y familiares, que a veces se produce a lo largo del proceso de morir por la cólera oculta de los familiares incitada por la *deserción* del enfermo, y por un aislamiento emocional de éste a pesar de su dependencia del contacto con otras personas; la pérdida de los atributos positivos de la vida como la fuerza física, la capacidad intelectual, la intimidad personal, el atractivo, el papel desempeñado en la familia y en la sociedad, el sentimiento de injusticia de los que esperaban una vida más larga o la incapacidad de mantener el orden y autocontrol habituales.

La depresión se produce en un principio como reacción a las consecuencias de la enfermedad; después se desarrolla otro tipo de depresión que anticipa lo por venir y resulta del pesar que produce la pérdida definitiva de todo y de todos.

Jesús siente también una depresión profunda y la expresa clamando desde la cruz, alrededor de la hora nona: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27,46).

En especial en las enfermedades largas, y muy particularmente si el enfermo ha recibido un apoyo médico comprensivo en las diferentes fases de la evolución, se puede alcanzar un estadio donde no hay regateo ni depresión, sino aceptación o resignación ante el destino. La aceptación es pacífica pero no es feliz y está casi desprovista de sentimientos; el enfermo desea a menudo estar solo o en silencio y los objetos de su interés van menguando progresivamente.

Jesús alcanza también esa resignación cuando dice, después de tomar el vinagre: "Todo está cumplido" (Jn 19,29).

Humanísimo Jesús, que no sólo murió *por* nosotros, sino *como* nosotros.

DR. J.-M. GIL VERNET

MARK XV. 28

Professor Diez Macho's contributions to the study of the migration of the Bible are well known. That he discovered and published the Neophyti manuscript of the Palestinian Targum is but one of his achievements. His interest in, and encouragement of, the study of the transmission of the Bible have put many in his debt. It is in grateful acknowledgement of this concern that I submit this inquiry into the use of an Old Testament passage in the New Testament.

In the various answers to the question, how far does Mark relate the Passion Story to Is. lii.13 - liii.12, no reference is usually made to Mk. xv. 28. This is understandable as the verse does not occur in the text of the Greek Testaments commonly in use today.

Is this absence justified? Hort (*The New Testament in the Original Greek*, ii Notes on Select Readings, 27f) gives one ground for omission as documentary. The verse is omitted by ℵ ABCDXΨ Eusebian Canons text, Ammonius *L* d k, *S* s *C* b(mss) s. Such attestation by itself would have been decisive for Hort. As long as we are content with Hort's treatment of the text little more need be said. However much we respect his achievements, Hort's judgements are open to question, and modern editions depart from him from time to time. In this connexion is there anything to be said for the authenticity of Mk. xv. 28?

Palaeography may come to our help. One cause of omission in manuscripts is the recurrence of the same, or a similar, group of letters. Where such groups recur scribes often leave out one of the two occurences and the intervening text. For example, Mt. xxiii. 14 has the same beginning Ουάι δὲ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί ὅτι as verse 15. So it does not suprise us to find that a number of manuscripts and editions omit verse 14. Other examples may be found at Mt. xii. 47, Mk. xi. 26, L. xvii. 36, xxiv. 51, J. iv. 9, where sizeable passages are in question.

Such mistakes are not confined to scribes as we may quickly discover when we are checking typescripts or reading newspapers. Plentiful examples of this kind of mistake will be found in A. C. Clarke, *The Descent of Manuscripts*. It is not confined to instances where the letters recur at the beginning or ends of lines in the manuscript text.

The omission of Mk. xv. 28 can be explained in this way as we can see by comparing the beginnings of verses 28 and 29:

28 ΚΑΙΕΠΛΗΡ
29 ΚΑΙΟΙΠΑΡΑ

ℵ B are no more immune from this kind of error than are other manuscripts.

Hort however gives a second reason for the condemnation of xv. 28. It "is confirmed by the absence of quotations from the O. T. in this Gospel except at the opening and reported sayings". We may recognize that direct quotations from the O. T. are not common in Mark. In this connexion we may find the introductory formula to i. 2-3, just mentioned by Hort, relevant and instructive. This formula καθὼς γέγραπται ἐν Ἡσαίᾳ τῷ προφήτῃ, as we should probably read it, is followed not by one quotation but by two of which only the second is from Isaiah.

The first quotation relates to Mal. iii. 1, Ex. xxiii. 20 and recurs in the Q passage, Mt. xi. 10, L. vii. 27. This raises the question, how do Q and Mark come by this quotation even where it diverges from the LXX? But meanwhile we must recognize that, a long way back in tradition, the first quotation is associated with John the Baptist. If this quotation with that from Isaiah was already in front of the evangelist, it seems possible that the evangelist took these passages not directly from the LXX but from some intermediary source in which they were already conjoined.

We may suspect that the same is true of xv. 28. First let us look at the introductory formula καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα. Its vocabulary can be paralleled elsewhere in Mark, e.g. xiv. 49 ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί. We may compare the use of γέγραπται, xiv. 21,24 which seems to suggest that the Passion Story is very largely a fulfilment of scripture. The use of πληροῦν in xv. 28 is certainly covered by xiv. 49 as is the use of γραφή. The use of λέγων etc. introducing direct speech is common and precedes a quotation from the O. T. at xii. 26. On the other hand Mark seems to have no parallel to the expression ἡ λέγουσα with its article.

The whole expression including this unusual phrase recurs at Ja. ii. 23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα and probably as the original text at J. xix. 24 introducing a quotation from Ps. xxiii. We may contrast it with the formula recurrent in Matthew, e.g. ii. 17 ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος. How is the agreement of Mark, John and James in the formula to be explained?

The introduction may have been an established formula in certain connexions. The quotation in Ja. ii. 23 follows Gen. xv. 6 LXX exactly as far as δικαιοσύνην, but though the next clause, καὶ

φίλος θεοῦ ἐκλήθη, has O. T. parallels (see J. B. Mayor's commentary *ad loc.*) it does not occur exactly anywhere in the LXX. Ja. ii. 23 accordingly gives us a fixed formula introducing a quotation which has a disagreement with our O. T. text.

J. xix. 24 introduces a citation of the exact text of Ps. xxiii (LXX. xxi. 24) and this exactness distinguishes it from Ja. ii. 23 and from Mk. xv. 28.

Mk. xv. 28 has the same formula introducing a quotation from Is. liii. 12, LXX καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη, but Mark, like Ja. ii. 23 and unlike J. xix. 24, does not follow the LXX closely having καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη, the same text as at L. xxii. 37. These divergences in Mk. xv. 28 and J. ii. 23 remind us of the differences we noticed at Mk. i. 2-3.

At this point Mk. xv. 24 becomes relevant. It has no introductory formula but quotes Ps. xxii (LXX. xxi). 19 (differing considerably from the LXX in contrast to J. xix. 24). We may notice another citation from Ps. xxii at Mk. xv. 34 where both text and rendering are uncertain.

We may now look at Hort's argument that there is a lack of quotations in Mark from the O. T. except for Mk. i. 2-3 and in the words of Jesus. In addition to xv. 28 we have noted xv. 24 and have seen that all three quotations depart from the LXX as does Ja. ii. 23. Again there is reason for thinking that the quotations at i. 2-3 were not taken in one piece from the LXX but the quotation at i. 3 was already associated with John. We would accordingly agree with Hort that O. T. quotations in Mark outside the sayings of Jesus are rare but point out that those we have indicated have features in common which are understandable if Mk. xv. 28 is genuine.

If Mk. xv. 28 is genuine, we have to ask about its relation to L. xxii. 37. Both passages agree in their departure from the LXX. L. xxii. 37 is authentic. Is Mk. xv. 28 an assimilation to Luke? The quotation in Luke occurs in a quite different context from that in Mark, in xxii. 35-38 which has no Marcan parallel. This would require anyone who was interpolating the quotation into Mark to look for passages in Mk. xiv where there are several suitable contexts. Instead we are asked to believe that the interpolator went further afield and put the verse into a passage which was apt in itself, but far removed from the setting in Luke.

We have to admit that interpolators can be unpredictable. For example, J. xix. 34 which takes place after the death of Jesus in John is inserted in Matthew in some manuscripts, just before Jesus' death, at xxvii. 49. The fact that all our manuscripts have the quotation from Is. liii. 12 at L. xxii. 37 and some witnesses have it also at Mk. xv. 28 is no guarantee that it has been inserted into

Mark from Luke, until we established on other grounds whether it is genuine or not in Mark.

Our discussion of Mark's quotations reveals another aspect of the matter. Luke is concerned particularly in chapter xxiii to stress the innocence of Jesus (cf. J. T. S. iii (1952) 34-36). For example instead of Mark's υἱὸς Θεοῦ (xv. 39) Luke has δίκαιος (xxiii. 47) where δίκαιος should mean "innocent". To this we may add the use of ἐπέκρινεν at xxiii. 24. κατακρίνειν is the normal N.T. word for "condemn" and ἐπικρίνειν occurs only here in the N.T. If we may follow some LXX evidence ἐπικρίνειν seems to mean "to give a false judgment, perform a miscarriage of justice" (cf. Z. N. W. lxxiv (1983) 151-153). In this context Jesus is δίκαιος "innocent" and is not to be numbered with the ἄνομοι "lawless".

The quotation from Is. liii. 12 could be interpreted as at least a statement of guilt by association. This would provide a good reason for moving right away from the setting of the appearance before Pilate in Luke. By contrast in L. xxii the quotation from Isaiah is relatively harmless. It suggests that by his arrest Jesus was treated in the same way as a lawbreaker, but L. xxiii showed how mistaken this was.

A similar consideration would apply to Matthew's suppression of the quotation. We may infer that both Luke and Matthew took exception to the quotation in its Marcan context, but Matthew is concerned to transfer the responsibility for the crucifixion from Pilate to the Jews and in this connexion to stress the innocence of Jesus. For this purpose the quotation from Isaiah would be too ambivalent.

If we may return to the beginning of our argument, we recall that Hort gave two reasons for condemning Mk. xv. 28, the documentary evidence and the rarity of O. T. quotations in Mark. We replied by pointing to the existence of relevant quotations in Mark, especially in Mk. xv, to the explanation of the omission of Mk. xv. 28 on palaeographical grounds, and to interpretation of the silence of Matthew and of the transposition of the quotations in Luke.

We have incidentally rejected Hort's appeal to a Neutral text. His theory has come increasingly into question and even the Alands write 'Nun gibt es für das Neue Testament keinen "neutralen" Text' (*Der Text des Neuen Testaments*, 24).

Hort's assertion that the Syrian or Byzantine text is secondary is effectively answered by Dr. H. Sturz' forthcoming book, *The Byzantine Text-Type and New Testament Textual Criticism*, in which he shows that readings of the Byzantine text often go back to the second century A. D. at least.

We may conclude that Hort's grounds for rejecting Mk. xv. 28 no longer carry conviction and that the quotation from Isaiah liii. 12 is an integral part of the Gospel. In fact this shows that Mark uses the Servant Song from Isaiah at least once in his story of the Passion.

G. D. KILPATRICK

[illegible] no longer carry conviction and that the [illegible] an integral part of the Gospel. In fact the extent [illegible] [illegible]

[illegible] the manner. Luke is [illegible] particularly in [illegible] [illegible] (1953) [illegible] Mark's [illegible] Luke and [illegible] [illegible] where Mark [illegible] "[illegible]". In this we [illegible] [illegible] the LXX [illegible] [illegible] "[illegible]" and [illegible] to be [illegible] with the [illegible].

The quotation from Is. xl. 3 could be [illegible] as [illegible] a [illegible] of guilt by association. This would [illegible] remove the [illegible] away from the [illegible] of the [illegible] before [illegible] in Luke. By contrast [illegible] that the [illegible] [illegible] is relatively [illegible]. It suggests that by [illegible] was [illegible] in the same way as a [illegible]; but [illegible] have [illegible] this way.

A similar consideration would apply to Matthew's [illegible] of the quotation. We may note that both Luke and Matthew [illegible] in the quotation [illegible] Mark [illegible] and Matthew is [illegible] to [illegible] the [illegible] for the [illegible] from [illegible] in the Acts and [illegible] the [illegible] of Jesus. For this purpose the quotation from Isaiah would be [illegible].

If we may return to the [illegible] we could [illegible] that there were [illegible] reasons for [illegible] Mk. i. [illegible] and the theory of [illegible] quotations in Mark. We [illegible] by pointing to the existence of [illegible] quotations in Mark, especially in [illegible] to the [illegible] of the [illegible] of Mk. [illegible] grounds, and to [illegible] of the [illegible] of Matthew and of the [illegible] of the [illegible] in Luke.

We have [illegible] rejected [illegible] appeal to a [illegible] that the theory has [illegible] this question and [illegible] wrote "The gift of the [illegible] New Testament [illegible] [illegible]" [illegible]

[illegible] that the [illegible] is [illegible] by [illegible] [illegible] New Testament [illegible] in which [illegible] of the [illegible] go back to the second century [illegible].

"ENCONTRAREIS UN NIÑO ENVUELTO EN PAÑALES..." (Lc 2,12)

Por tres veces en el relato lucano del nacimiento de Jesús se alude a la doble circunstancia de que fue envuelto en pañales al nacer y reclinado en un pesebre. Cuando se describe el hecho de su nacimiento, María ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ (Lc 2,7). Cuando el ángel anuncia a los pastores el acontecimiento, les ofrece esos detalles como señal: καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτῃ (Lc 2,12). Y cuando los pastores acuden a comprobar el hecho, ἀνεῦραν τήν τὲ Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσὴφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ (Lc 2,16).

Esta insistencia —unida a la irrelevancia del primer detalle, absolutamente natural— supone en el autor una marcada intención de significar con ello algo más que la simple anécdota histórica. Especial importancia reviste el hecho de que aparezca —y como *signo* ofrecido a los pastores— en el parlamento del ángel, cuya función literaria es evidentemente la de explicar el profundo significado del acontecimiento que se anuncia. En la dinámica del relato las palabras del ángel determinan literariamente las dos descripciones fácticas. Es natural que los pastores encuentren lo que previamente les ha anunciado el ángel. Pero a su vez el anuncio angélico influye en el relato previo; y así en la descripción del nacimiento de Jesús se refiere —sin razón aparente que lo justifique— el hecho banal y corriente de que su madre al nacer lo envuelva en pañales. Las dos acciones de María (envolverlo en pañales y reclinarlo en un peseble) son concebidas ya desde la descripción redaccional de Lucas 2,7 como elementos que van a ser empleados para la hermenéutica angélica del hecho fundamental en Lc 2,12. En consecuencia, el pleno alcance literario de ambos detalles redaccionales en Lc 2,7 sólo puede ser captado a la luz de su reempleo en labios del ángel.

El ángel anuncia a los pastores que les ha nacido *hoy* un Salvador, que es *Mesías* Señor. Y les da como *signo* que encontrarán *un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre.* No se trata evidentemente de una señal para que *encuentren* al niño, puesto que la señal es el mismo niño. Tampoco parece ser un signo apologético para *comprobar o autentificar la procedencia divina del mensaje,* por más que la Vulgata parezca haberlo entendido en esa línea al traducir en Lc 2,17 por *cognoverunt de verbo* el ἐγνώρισαν περὶ

τοῦ ῥήματος, que realmente no habla de comprobación por parte de los pastores, sino de la información que ellos ofrecieron. Difícilmente una cosa tan banal como que un recién nacido sea envuelto en pañales y, a falta de mejor cuna, reclinado en un pesebre, puede ser argumento de que el nacido sea el Mesías.

Pienso que el mensaje del ángel no pone el acento en el *carácter mesiánico* del recién nacido —que simplemente se limita a anunciar—, sino en el hecho de que el Mesías esperado *acaba de nacer*. A este hecho, y no a aquella condición mesiánica, se refiere el signo que el ángel ofrece a los pastores: El Mesías que esperábais acaba de nacer, es un recién nacido; prueba de ello es que lo encontraréis envuelto en pañales y acostado sobre un pesebre.

Tres razones me llevan a este convencimiento:

— Lo violento y alambicado de las explicaciones que ven en esos detalles un signo de la condición mesiánica del niño recién nacido en Belén.

— La polémica implícita en Lucas 1-2 contra la idea, tan extendida en su tiempo, de que el Mesías había de aparecer o manifestarse como tal sólo en edad adulta.

— El énfasis del σήμερον en el anuncio del ángel.

1. Excesivamente forzada resulta la referencia que algunos ven en *los pañales*[1] o *en el pesebre*[2] a la muerte y sepultura de Jesús, que acertadamente rechaza Brown[3] aunque empleando un

[1] M. D. Goulder/M. L. Sanderson, *St. Luke's Genesis*: JTS 8 (1957) 12-30.

[2] A. Cabanis, *Christmas Echoes at Paschaltide*: NTS 9 (1962) 67-69, aparte de los pañales y del pesebre, ve antitipos de la Pasión en la mirra de los Magos (Mt 2,11) comparada con Mt 26,12; Mc 14,8; Juan 12,7. Cf. J. D. M. Derret, *The Manger: Ritual Law and Soteriology*: "Theology" 74 (1971) 566-571; *The Manger at Bethlehem: Light on St. Luke's technique from contemporary jewish religious Law*, en "Studia Evangelica" VI (Texte und Untersuchungen, 112) (Berlín 1973) 86-94, especialmente pp. 90-92.

En el primero de estos dos estudios sugiere Derret que la mención del pesebre puede suponer en el autor de Lucas 1-2 la intención de presentar a Jesús como un *segundo Adán*. Aduce la leyenda recogida en *Midrash Rabbah* 20,10 sobre Gn 3,18 y en el Talmud de Babilonia, *Pesachim* 118a, según la cual, cuando Dios comunica a Adán el castigo por su primer pecado diciéndole: "Espinas y abrojos te producirá (la tierra), y comerás la hierba del campo" (Gn 3,18), Adán pregunta: "¿Habré de comer en el mismo pesebre con mi asno?". *Ser puesto en el pesebre* sería, según esto, el merecido castigo de Adán.

Pero ni consta que la leyenda fuera anterior a la redacción de Lucas 1-2, ni se percibe en todo el relato lucano de la infancia la más leve alusión al pecado de Adán, y menos aún la idea de que el Mesías hubiera de padecer los castigos propios del primer padre prevaricador.

[3] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (New York, Dou-

argumento que sólo vale en la hipótesis de que Lucas fuera el autor original de Lucas 1-2 (que el vocabulario empleado por Lucas 23,53 y 24,13 nada tiene que ver con el de Lc 2,7).

La hipótesis que ve en los pañales cierta *alusión a la realeza de Jesús*[4], en base a lo que Sabiduría 7,1-5 pone en boca de Salomón, no advierte que el ser envuelto en pañales no es allí algo propio de reyes, sino común a todos los mortales al nacer.

Poca consistencia tiene la opinión de Derret[5] que atribuye al autor del relato la intención de presentar a Jesús como un nuevo Moisés, el cual —según la leyenda— fue envuelto en pañales por su propia madre y su hermana, ya que en el parto no hubo comadrona. La explicación no vale para Lc 2,12 donde el signo ofrecido por el ángel a los pastores es el simple hecho de estar el niño envuelto en pañales, prescindiendo de si fue su madre o la partera quien lo envolvió.

Sugerente es la hipótesis que ve en los pañales un indicio de que el recién nacido *no es un marginado, sino un ser cariñosamente acogido*[6], como del común de los mortales afirmaba Salomón (Sab 7,1-5), en contraste con lo que dice Ez 16,4-5 sobre el abandono en que nació Jerusalén ("nadie te envolvió en pañales"). Serra[7] ve reforzada esta hipótesis por el hecho de que el término ἐσπαργανωμένος, que figura en el anuncio del ángel, aparece luego sustituido en la comprobación de los pastores por *estar el niño acompañado de María y de José*. Pero ni el sentido de desamparo límite, contenido en el detalle de no tener uno quien lo envuelva en pañales al nacer, demuestra que lo contrario sea prueba específica y significativa de ser acogido cariñosamente; ni se ve que tal acogida por parte de sus padres tenga nada que ver con el carácter mesiánico del niño nacido en Belén.

No da mucha más probabilidad a la hipótesis anterior el ver en el pesebre una alusión a Isaías 1,3 como sugieren Giblin[8] y

bleday 1977) 399. Trad. española, *El nacimiento del Mesías* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 417-419.

4 M. D. Goulder/M. L. Sanderson, *St. Luke's Genesis*: JTS 8 (1957) 28, nota 1; C. Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lucas 1-2* (Salamanca 1978) 251s.

5 J. D. M. Derret, *The Manger*: *Ritual Law and Soteriology*: "Theology" 74 (1971) 566-571.

6 Así C. H. Giblin, *Reflections on the Sign of the Manger*: CBQ 29 (1967) 87-101. Le sigue fervorosamente R. E. Brown, *o.c.*, p. 419s; ed. española, pp. 437s.

7 Aristide Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b* (Roma, Edizioni "Marianum", 1982) 210-213. Cita a favor de esta opinión a E. Haulotte, *Symbolique de vêtement selon la Bible* (Paris 1966) 201.

8 En su artículo citado en la nota 6 ,concretamente pp. 99-101.

Brown [9]. Decir que los pastores son el pueblo de Yahvéh que *empieza a conocer el pesebre de su Señor* es un tanto rebuscado, y más aún ver en esa referencia —como piensa Giblin— una comprobación de que al recién nacido le compete el título de Κύριος con que el ángel acaba de designarle.

Tampoco resuelve la problemática del signo (ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτῃ) el pretender que el pesebre designe al *descendiente del pastor David* [10]. Ni el término φάτνη o sus correspondientes hebreos aparece nunca en contexto viejotestamentario relacionado con pastores, ni las múltiples alusiones a la condición pastoril de David [11] incluyen dicho término. ¿Cómo podrían los pastores o el lector descubrir en Lc 2,7.12.17 esa pretendida referencia a David?

2. La inconsistencia de las anteriores explicaciones se debe, sin duda, a que se busca la correspondencia del signo ofrecido por el ángel en la condición o carácter mesiánico del recién nacido. Lo que el ángel pretende subrayar con el doble signo es el hecho de que el Mesías ya aparecido no es un adulto, sino un niño que acaba de nacer.

La exégesis cristiana, acostumbrada a la idea de un Mesías reconocido como tal desde niño, no ha prestado atención a las variadas y fantásticas opiniones de la expectativa mesiánica en el judaísmo inmediatamente precristiano, que estaban muy lejos de imaginarse un Mesías Niño. Lo corriente era creer que la manifestación del Mesías habría de tener lugar en su edad madura y sin que se supiera de dónde venía. En todo caso, había de permanecer escondido, desconocido y oculto, hasta que Elías lo ungiera y lo presentara oficialmente [12].

9 En su obra citada en la nota 6, pp. 419s; ed. española, p. 438.

10 M. Baily, *The Crib and Exegesis of Luke 2,1-20*: IrEcclRec 100 (1963) 359-376; *The Shepherds and the Sign of a Child in a Manger (Lk 2,1-10 and 15-16)*: IrTheolQ 31 (1964) 1-23.

11 Cf. 2 Sm 7,8; 1 Sm 16,11; 17,15.20.20.34s; Sal 78,70s; Ez 34,23; 37,24...

12 Pueden verse numerosos testimonios rabínicos sobre el tema en L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1924) II, 339s. (en adelante me referiré a esta obra siempre que mencione a sus autores). Cf. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955) especialmente pp. 77ss.; E. Stauffer, *Agnostos Chrystos*, en *The Background of the New Testament and his Eschatology*. Studies in honour of C. H. Dodd (Cambridge 1955) 281-299; Pierre Grelot, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancient Testament*, en *La venue du Messie*. Messianisme et Eschatologie (Recherches Bibliques, VI) (Louvain 1962) 19-50, especialmente 28-32; *L'éxegèse messianique d'Isaïe LXIII,1,6*: RB 70 (1963) 171-180.

A esta creencia responde el episodio recogido por Juan 7,27 cuando algunos jerosolimitanos se resisten a aceptar a Jesús diciendo: "Este sabemos de dónde es; mas el Cristo, cuando venga, nadie sabrá de dónde es". Y testigo de la misma extendida creencia es el Tryfón de los *Diálogos* de San Justino: "El Cristo, suponiendo que haya nacido y esté en alguna parte, es desconocido y ni siquiera se conoce a sí mismo (como tal) ni tiene poder alguno, hasta que venga Elías a ungirlo y manifestarlo a todos" [13].

Algunos afirmaban que el Mesías había nacido el mismo día en que Nabucodonosor destruyó el Templo y la Ciudad de Jerusalén, por una curiosa exégesis que yuxtaponía, sin atender a la diversa perspectiva temporal, *Isaías 10,34* (interpretado equivocadamente de la invasión de Nabucodonosor) y el versículo inmediato (*Is 11,1*) que habla del nacimiento del retoño de Jessé. Véase a propósito de *pBerakh* 2,4 (5c) la opinión de Rabbí Bun (hacia el 370) [14]. La misma opinión en *Aggadoth Beresch* 67 (46a) donde el hecho se relaciona también con la presentación de Nabucodonosor como "jinete sobre camello" (Is 21,7) y del Mesías como "jinete sobre asno" (Zac 9,9) [15].

Otros, fundándose en Miqueas 5,1ss., sostenían su existencia desde el principio del mundo: está escondido en el Paraíso y es una de las nueve personas que según *Derekh Ereç* 1 (20c) viven allí [16]; en compañía de Elías apunta las buenas acciones de los hombres, cosa que antes hacían los profetas vivientes, según opinión de Rabbí Leví (hacia el 300) que transmiten R. Kohen (350) y R. Yehoschua de Sikhnin (330) en *Midrasch Rut* 3,14 (133a) [17]; allí sufre porque los pecados de Israel retrasan su aparición, según *Beth-ha-Midr* 3,29,25; 2,50,2... [18].

De esta preexistencia del Mesías, escondido junto a Dios desde tiempo indefinido, hablan las *Parábolas de Enoch* 48,3.6; 62,7 y el *IV de Esdras* 13,25-26. 33. 51-52.

A la común creencia de que el Mesías había nacido hacía mucho tiempo, aunque aún no se había revelado, corresponden las variadas opiniones de los rabinos sobre el lugar donde se hallaba escondido en espera de su manifestación. Junto a los que —como hemos visto— lo situaban en el cielo o en el Paraíso, o lo hacían habitar vagamente en el Norte [19], o en lugar desconocido mientras los pecados del pueblo impiden su aparición [20], prevalece la opi-

13 San Justino, *Dyalog. cum Tryphone Judaeo,* VIII, 4. Cf. CX, 1.
14 Strack-Billerbeck, I, 83. Cf. *Ibid.,* II, 339s.
15 Strack-Billerbeck, II, 339.
16 Strack-Billerbeck, n su Excursus sobre Elías I, 1, d.
17 Strack-Billerbeck, II, 340.
18 Strack-Billerbeck, II, 340.
19 Strack-Billerbeck, I, 160s.
20 Así *PesiqR* 31 (146b), 34(159b)... Cf. Strack-Billerbeck, II, 340.

nión de que el Mesías espera ese momento escondido en Roma. Así lo afirma el célebre pasaje de *Sanh* 98a, según el cual allí lo visitaba Rabbí J^e^hoschua b. Leví (hacia el 250) por encargo de Elías. Por cierto que, preguntado cuándo vendrá, responde: *Hoy*. Pero no vino *hoy*. Y Elías explica que *hoy* significa *cuando oigáis su voz* (cf. Salmo 95,7). La misma creencia, en *Leqach tob* a Nm 24,17 [21], en *Aggadah B^e^resch* 23 (20a) [22], en *Sepher Zerubabel, Beth-ha-Midr* 2,54,19 [23], y en *Midrasch Tanhuma* y *ExRab* sobre Ex 1,26 [24]. La idea recurre asimismo en *Neophyti I* cuando a propósito de Ex 13,42 habla de *cuatro noches*, y dice de la cuarta: "La cuarta noche: Cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido. Los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada, y Moisés subirá de en medio del desierto y el Rey Mesías de Roma (o de lo alto)". Díez Macho en nota a este pasaje [25] advierte la ambigüedad de la frase: Puede indicar que el Mesías viene *de lo alto* (de acuerdo con Daniel 7), o que viene *de Roma* (según la creencia judía documentada en *Sanh* 98a).

Pierre Grelot piensa que esta creencia tan extendida sobre el ocultamiento del Mesías en Roma puede haber tenido su origen en la exégesis judía de Isaías 63,1 sustituyendo Edom (el enemigo tradicional de Judá) por Roma (el enemigo de turno en los tiempos en que se forma la tradición) [26].

En todo caso, resulta evidente que era una opinión muy generalizada la que afirmaba la preexistencia del Mesías y esperaba su aparición en edad adulta.

Frente a estas expectativas que sitúan la aparición del Mesías en edad adulta, el relato lucano presenta como tal al recién nacido hijo de María. El Mesías no es un personaje ya maduro, que viva oculto y desconocido en cualquier rincón del planeta. No nació el día en que fue destruido el Templo ni al principio del mundo. Por el contrario, el anuncio del ángel a los pastores subraya que el Mesías "os ha nacido *hoy*" (Lc 2,11). Y como señal de que es un recién nacido, les asegura que lo encontrarán envuelto en pañales (Lc 2,12), tal como lo ha vestido su madre al darlo a luz hace unas horas. De hecho los pastores lo encontraron así; porque lo que encontraron fue a sus padres y al *niño* reclinado en un pesebre (Lc 2,16). No hacía falta repetir que lo encontraron envuelto en

[21] Strack-Billerbeck, II, 298.
[22] Strack-Billerbeck, I, 957.
[23] Strack-Billerbeck, II, 291.
[24] Strack-Billerbeck, II, 340.
[25] Alejandro Díez Macho, *Neophyti 1*. Tomo II: *Exodo* (Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1970) 78, nota 9.
[26] P. Grelot, *L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII,1-6*: RB 70 (1963) 171-180.

pañales. Lo han encontrado *niño recién nacido,* que es lo que les había querido decir el ángel.

3. Un tercer argumento en favor de la explicación que vengo sosteniendo es el énfasis que el anuncio del ángel a los pastores (Lc 2,11) pone en el adverbio de tiempo σήμερον, que indica una circunstancia aparentemente banal: "Os ha nacido *hoy*"...

Winter se imagina que alude a una fantástica fiesta pastoril en Belén, que habría coincidido con el nacimiento de Jesús [27]; pero ni nos consta su existencia, ni está clara la alusión, ni se ve que dicha fiesta tuviera nada que ver con el acontecimiento mesiánico. Erdmann piensa en un subrayado litúrgico cristiano para destacar la importancia de la Fiesta del Nacimiento de Cristo (fiesta que sólo a partir del siglo IV se introduce en la Iglesia) [28]. Brown [29] considera el término (σήμερον) como especialmente lucano, y cree ver en nuestro caso una intención de afirmar la escatología realizada, tan cara al Tercer Evangelista. En otro lugar sugiere que el σήμερον de Lc 2,11 se relaciona con el Salmo 2,7 (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σέ) que se aplica a la Resurrección en Hechos 13,33 y al Bautismo de Jesús en Lc 3,22 según el texto occidental D [30]. Sería un indicio de cómo la filiación divina de Jesús, descubierta en la Resurrección, se fue retrotrayendo primero al Bautismo y más tarde a su Concepción y Nacimiento. Sobre el valor religioso del *hoy* bíblico y particularmente del empleo de σήμερον por parte de Lucas diserta ampliamente Prete [31].

Pero ni siempre un autor tiene que emplear el mismo término en el mismo sentido, ni es buena exégesis interpretar Lucas 1-2 por el contexto remoto del resto de la obra lucana, cuando se duda fundadamente que Lucas sea el autor original de estos dos capítulos.

Personalmente pienso que el énfasis puesto en el σήμερον responde a una polémica implícita contra la idea comúnmente admitida de que el Mesías sólo había de ser conocido y aclamado en su edad adulta. Todo el Evangelio de la Infancia es clara réplica a esa creencia popular: El Mesías es lo que es, y debe ser proclamado

27 P. Winter, *On the margin of Luke I-II*: "Studia Theologica" 12 (1958) 103-107, concretamente p. 105.

28 G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 47; Göttingen, Vandenhoeck, 1932) 18s.

29 Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah,* pp. 402. 424. En la ed. española, pp. 420 y 443ss.

30 *Ibidem,* p. 425; ed. esp. p. 444.

31 B. Prete, *Prospettive mesianiche nell'espressione* σήμερον *del Vangelo di Luca,* en *Il Mesianismo.* Atti della XVIII Settimana Biblica (Brescia 1966) 269-284.

como tal, ya desde el día de su nacimiento. Así lo hacen los ángeles y los pastores. De ahí el interés del mensajero —y del autor al hacerle decir lo que dice— por subrayar que el Mesías *acaba de nacer*. Y por eso la señal será que lo encontrarán *envuelto en pañales*, como suelen estar los niños recién nacidos.

Resumiendo:

1. El autor de Lucas 1-2, al describir el nacimiento de Jesús en Lc 2,7, menciona el detalle histórico de haberlo reclinado su madre en un pesebre, como sorprendente contrapunto de su dignidad real mesiánica. Es algo que sin duda hubo de ser objeto de aquella meditación con la que María trata de compaginar (συμβάλλουσα) los elementos discordantes del plan divino en cuya realización estaba siendo protagonista. El detalle de los pañales, absolutamente normal, es incorporado literariamente quizá sólo para su ulterior empleo como signo de que el Mesías es un *recién nacido*, afirmación que el autor de Lucas 1-2 considera medular en su escrito, en el que pretende demostrar que Jesús de Nazaret no fue constituido Mesías en su edad adulta, sino que ya lo era y como tal debe ser proclamado en el momento de su nacimiento.

2. El autor polemiza implícitamente contra las ideas erróneas de su tiempo que esperaban la venida de un Mesías adulto y desconocido totalmente hasta que Elías lo manifestara. Para ello, el anuncio del ángel a los pastores —que constituye la hermenéutica del acontecimiento de la Navidad en la intención del autor— asegura que el Mesías esperado es un niño recién nacido: ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον (Lc 2,11).

3. Prueba de que el Mesías es un recién nacido será que "encontrarán un niño envuelto en pañales y acunado en una pesebrera" (Lc 2,12). Y, efectivamente, los pastores encuentran al matrimonio María y José y *al niño acunado en la pesebrera* (Lc 2,16). Tanto el niño (το βρέφος) como la pesebrera en la que su madre lo tiene acostado (τῇ φάτνῃ) llevan artículo, porque evidentemente se corresponden con el doble elemento del signo ofrecido por el ángel: un niño acostado en una cuna formada por las pajas de un pesebre. Si el mensaje era: el Salvador anunciado, el Mesías Señor, os ha nacido *hoy*, la señal era obviamente que encontrarían a un niño envuelto en pañales (ἐσπαργανωμένον) como están por lo regular los recién nacidos, y acostadito (κείμενον) como es normal, aunque en este caso —a falta de cuna mejor— su madre lo haya colocado sobre las pajas de una pesebrera (lo cual era también normal en aquellos tiempos cuando una madre daba a luz estando de viaje).

4. Los dos detalles —uno normal (estar envuelto en pañales) y el otro excepcional en este caso, aunque sólo por lo que se refiere a la cuna (ἐν φάτνῃ)— son signos de un recién nacido. Hacer que un niño envuelto en pañales y reclinado en unas pajas como en su cuna sea proclamado por el ángel el *Mesías esperado* equivale a decir que éste fue tal desde su nacimiento y no necesitó esperar a su edad adulta para ser preconizado.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

[illegible]

11. El autor [illegible] en su tiempo que [illegible] cocido lentamente hasta que [illegible] cio (del ángel a los pastores) [illegible] conocimiento de la Navidad en la intimidad del [illegible] que el Mesías [illegible] por (Lc 2,11).

1. [illegible]

DERAŠ NEOTESTAMENTARIO
Y
DERAŠ INTERTESTAMENTARIO
(Avance de un proyecto) *

La introducción del término "deraš" para designar las formas (principios, métodos, técnicas y casos concretos) de recurso al Antiguo Testamento y de reinterpretación del mismo en el tiempo intertestamentario, ha tenido en el prof. Alejandro Díez Macho uno de sus más significativos propulsores. En un denso artículo titulado "Deraš y exégesis del Nuevo Testamento"[1] exponía en primer lugar la noción de "déraš" que definía con las notas de "*plenitud y actualización* del sentido bíblico"[2]. La *plenitud* de sentido que para el exegeta judío tenía el texto bíblico es mucho mayor que el alcance del *sensus plenior* que admiten muchos especialistas de la exégesis cristiana reciente. La *actualización* a cada circunstancia es otro postulado de la exégesis judía, inmediatamente precedente o contemporánea del naciente cristianismo, como se refleja en el *pešer* de Qumrán. En un apartado ulterior titulado "*El derash en el Nuevo Testamento en general*" hacía una aplicación global del derás para iluminar la forma con que "los primeros cristianos, partiendo del supuesto judío de que el Antiguo Testamento posee plenitud de sentido, buscaron lógicamente en él el evento cristiano"[3]. A continuación en una serie de apartados pasaba a analizar la historia por paralelos en el Evangelio de la Infancia de Mateo y en Lucas, estudiando seguidamente en un apartado con el epígrafe de "Variedad de la exégesis derásica neotestamentaria" las diversas

* En este volumen en memoria del prof. Alejandro Díez Macho queremos ofrecer las primicias de una obra con el mismo tema de este trabajo, cuya primera idea surgió en contacto con el desaparecido Profesor con motivo de la preparación de la XXXIV Semana Bíblica Española 1976. De este proyecto tenemos ya en prensa un volumen que tiene como título: *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura. Primera serie*: *Derás targúmico y Derás neotestamentario,* Madrid, C.S.I.C. 1985.

1 Alejandro Díez Macho, *Deráš y exégesis del Nuevo Testamento*: "Sefarad" 35 (1975) 37-39. Se citará como "Derás".

2 Id. p. 38 (el subrayado es del texto).

3 Id. p. 42.

clases de derás: *Derás oculto* (es decir que hay que descubrir con un mejor conocimiento y análisis más perspicaz del NT). *Derás sobre textos del Antiguo Testamento* (interpretados derásicamente) [4]. *Derás sobre los dichos del Nuevo Testamento en la propia enseñanza de Jesús* [5]; seguidamente trataba el tema de *Derás por polisemia y derás por sustitución* [6]; finalmente en un denso apartado bajo el epígrafe de *Derás Largo* hablaba de algunos conjuntos más extensos del NT a los que quizá deliberadamente (o tal vez por inercia) aplicaba el nombre de "midrash" (con minúscula). Al año siguiente a la publicación de este artículo, el prof. Alejandro Díez Macho presentaba una ponencia en que con el título "*Exégesis derásica en el judaísmo*" ampliaba la sección del artículo de 1975 dedicada a los presupuestos de la exégesis derásica judía y su diferencia con la cristiana [7].

[4] En realidad en este apartado trata Díez Macho una serie de temas que nosotros subdividiremos por su contenido en derás cristológico, eclesiológico, etc.

[5] En nuestra obra *Derás* (véase supra * de p. 657), tras reflexionar profundamente sobre el tema, hemos preferido tratar separadamente este tipo de derás que consideramos que debe llamarse así sólo en cuanto a influjo de procedimientos, puesto que la aplicación del término Derás al tratamiento de las palabras de Jesús en los diversos escritos del N.T., puede prestarse a confusión, a nuestro parecer por exceso y por defecto. Por exceso, en cuando Derás se entiende en principio solamente a partir de un texto escrito ya canonizado; por defecto, puesto que para los cristianos las palabras de Jesús eran la revelación definitiva, mientras que muchos textos del A.T. podrían ser revelación preparatoria o etapas de una revelación progresiva.

[6] Nosotros hemos aprovechado los materiales de este apartado para presupuesto de la exégesis neotestamentaria el primero (es decir, la polisemia) y para el derás cristológico el segundo, es decir, el de sustitución.

[7] Desgraciadamente esta conferencia no fue publicada al no haber sido editado el volumen de la Semana bíblica correspondiente. Parte de este material está publicado en la introducción al volumen cuarto del Neophyti. He aquí el esquema-guión dado por el autor y publicado en el programa oficial de la Semana: "Métodos y corrientes en la exégesis actual". XXXIV Semana Bíblica Española (Madrid, C.S.I.C. 1976) p. 5: Concepto de exégesis en el judaísmo antiguo (en la Biblia, en los pseudoepígrafos, en Qumrán, en la literatura de tannaim y amoraim); cambio en el concepto de exégesis por influjo de los gramáticos judíos españoles en la Edad Media; diferencia de derás y pesat en el judaísmo antiguo y medieval; los supuestos de la exégesis derásica; derás y "relecturas"; los procedimientos o técnicas derásicas. El predominio de la *gezerá shawá;* influjo del helenismo en la exégesis judía antigua; influjo de la exégesis derásica judía en los hagiógrafos del Nuevo Testamento y diferencias de la exégesis judía y cristiana; el derás halákico y haggádico; ejemplos de derás en libros del Antiguo Testamento y en la literatura judía no bíblica.

Aunque el término "Derás" no carece de complicación puesto que en la Edad Media tuvo una acepción diversa [8] e incluso podría discutirse si el término "derashá" (que es la forma genuinamente hebrea) hubiera sido más adecuado, no cabe duda que la elección del término derás ofrece la oportunidad de contribuir a superar la polémica sobre el término "Midrás" [9], polémica que al menos pone de relieve la ambigüedad de este término.

Siendo el subtítulo del presente volumen "Targum, Derash, Berith", nos ha parecido oportuno dedicar estas páginas de colaboración a la obra "In Memoriam" del profesor Alejando Díez Macho a avanzar unas reflexiones en torno a las líneas fundamentales y características del "Derás neotestamentario" y su distinción con el "Derás judío intertestamentario" (del que hemos seleccionado dos ejemplos: el targúmico y el apocalíptico).

La Biblia, reconocida como Palabra de Dios para todos los pueblos y para todos los siglos, es el lugar privilegiado de la *búsqueda* (derás) del creyente con el fin de hallar en ella la respuesta al enigma-misterio de la existencia humana, que a la luz de esa Palabra, se revela como don radical para una Alianza eterna.

8 En la Edad Media se contrapone a pešat (literal). Pero advierte Díez Macho (Derás, p. 38-39) que este sentido de *derás* no es el que corresponde a la exégesis judía antigua para la que cualquier sentido de la Biblia era derás, siendo pešat aquel sentido derás en que todo el mundo estaba de acuerdo "dabar šeha-šeduqim modim bo = una cosa en que convienen incluso los saduceos". El prof. Díez Macho no cita aquí textos antiguos sobre este empleo del término derás.

9 La polémica fue suscitada por A. G. Wright, *The literary genre Midrash,* CBQ 28 (1966) 105-138; 415-457, que proponía reservar el término para las obras literarias de la literatura rabínica conocidas como Midrashim. La respuesta de R. Le Déaut, *A propos d'une définition du midrash*: "Biblica" 50 (1969) 395-413, es que tal restricción no corresponde al uso del término midrash que designa también una actitud exegética. La distinción que otros proponen, v. gr., A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Barcelona, C.S.I.C. 1972) de distinguir entre Midrás con mayúscula o con minúscula no resuelve el problema en la mayor parte de las lenguas. J. Neusner, en su reciente obra *Midrash in Context. Exegesis in Formative Judaism* (Filadelfia, Fortress Press 1983) XVIs, cita la siguiente definición de Midrash de Gary G. Porton: 'Defining Midrash', in *The Study of Ancient Judaism,* ed. J. Neusner (New York, KTAV Publishing House 1981) 1:55-92. "Midrash [is] a type of literature, oral or written, which stands in direct relationship to a fixed, canonical text, considered to be the authoritative and the revealed word of God by the midrashist [the one who makes the midrash] and his audience, and in which this canonical text is explicitly cited or clearly alluded to". Neusner que considera apta esa definición, confiesa, sin embargo, que en su obra "Midrash in Context" tiene únicamente presente el sentido del término Midrash en el judaísmo rabínico y que por ello en el cuerpo de la obra no va a utilizar este término sino otras circunlocuciones como "exégesis" de los rabinos ,etc.

Delimitación del alcance del título "Derás neotestamentario y derás intertestamentario"

La cuestión no debe confundirse con la general de "Judaísmo y Nuevo Testamento" (en sus diversas variantes o partes, v.gr., Targum y Nuevo Testamento) [10]. El objetivo del estudio del "Derás neotestamentario y el Derás intertestamentario" no es ver cómo el Nuevo Testamento puede ser iluminado en general a partir de los escritos del judaísmo de la época intertestamentaria, sino cuál es la *forma específica del recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* en relación con la forma del mismo recurso a la Escritura *en el judaísmo intertestamentario.* Es evidente, por otra parte, que entre el tema "Judaísmo y Nuevo Testamento" y el tema "Derás neotestamentario y Derás intertestamentario" existen muchos puntos de conexión aunque no son homologables.

Tampoco debe confundirse el estudio del "Derás neotestamentario y derás intertestamentario" con el tema del "*Sentido cristiano del Antiguo Testamento*" [11]. No se trata de ver el sentido que las instituciones, las leyes, las personas del Antiguo Testamento tienen a la luz del Nuevo sino algo muy diferente: qué sentido y alcance tienen los pasajes del Nuevo Testamento en que es utilizado un texto, una alusión o una referencia global del AT, y qué procedimientos y técnicas se emplean. También aquí naturalmente hay conexiones entre uno y otro objetivo, pero el centro de la cuestión es distinto.

Finalmente conviene tener presente la diferencia entre el tratamiento derásico y los estudios sobre el "Uso del Antiguo Testamento en el Nuevo". En la consideración derásica el punto de interés no se centra en la determinación de las citas o alusiones (aunque dicho estudio se presupone), sino en los principios y procedimientos exegético-hermenéuticos empleados en el uso del A.T. y muy especialmente en las formas literarias resultantes. De ahí que el contenido teológico (razón de la selección derásica) sea también esencial.

[10] Mencionamos solamente las obras de P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1922-1928); C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (London, Macmillan 1930); Morton Smith, *Tannaitic parallels to the Gospels* (Missoula, Scholar Press 1968); D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, Athlone Press 1956); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London, S.P.C.K. ²1958) y la reciente de M. McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament* (Wilmington, Michael Glazier 1983) El mismo autor se había ocupado anteriormente del Nuevo Testamento y el Targum Palestinense. Puede verse también como ejemplo la obra de R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Roma 1963).

[11] La obra fundamental en este sentido es la de P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai, Desclée 1962).

Características del Derás neotestamentario [12]

Entendemos aquí por derás neotestamentario la forma de recurso del Nuevo Testamento al Antiguo [13], forma de recurso que incluye no solamente el análisis de las citas explícitas, sino también los principios y métodos de interpretación utilizados en esas citas y en general en todas las alusiones bíblicas, así como el contenido

[12] En la XXXIV Semana Bíblica Española de 1976, que hemos mencionado en la nota 7, y en la que el prof. Alejandro Díez Macho se ocupó del tema "Exégesis derásica en el judaísmo", nosotros desarrollamos el tema *Derash en el Nuevo Testamento* con el siguiente esquema: I. *Los principios y las técnicas de recurso al AT por parte de Jesús y de los autores del NT*. 1. El cumplimiento mesiánico-escatológico y la búsqueda del anuncio y de la prefiguración. Técnicas: apoyatura léxica, analogía, contigüidad, correspondencia. 2. El principio de la superación y los calificativos "nuevo", "verdadero", etc. 3. El principio de la contraposición. Las construcciones "No... sino"; "Pero ahora"; "Fue dicho... os digo". 4. La Escritura como fuente de argumentación: principales técnicas. 5. La Escritura como Palabra viva y la actualización homilética. 6. Los grandes conjuntos derásicos; historiografía creadora y su aplicación a las narraciones de los Evangelios y de los Hechos; filología creadora y su aportación a una primera formulación teológico-neotestamentaria. — II. *Derash en torno a las palabras de Jesús*. 1. Cumplimiento pascual y recuerdo de las palabras de Jesús. Interpretación, profundización. 2. La aplicación de las palabras de Jesús a situaciones nuevas: filología creadora (pobres, justicia, tribulación, reino); nuevo acoplamiento de las fórmulas apocalípticas; reinterpretación de los futuros proféticos; alegorización de las parábolas. 3. Los desarrollos homiléticos. La técnica del "segundo sentido" y la acumulación de mensajes de una Palabra de Jesús. 4. Los desarrollos narrativos. La escenificación como marco y como explicitación de una Palabra de Jesús. III. *Peculiaridades del derash en las Cartas del NT* 1. Las formulaciones del hecho redentor (don). Los "testimonia". 2. Los principios y las normas del comportamiento (derash halákico).

[13] Como hemos indicado *supra* en nota 5, A. Díez Macho aplica el "derás" también a la forma de referirse y citar las palabras de Jesús y asimismo a los procedimientos empleados para interpretarlas por parte de la tradición o de los evangelistas. A nuestro parecer esta aplicación requiere cierta precaución para no extender excesivamente el alcance del término. A lo que decimos en dicha nota podemos añadir, por ejemplo, que el procedimiento de "doble sentido" del Cuarto Evangelio no debe llamarse derás propiamente sino en aquellos casos en que se comente la Escritura. Sin embargo, hay que reconocer que al emplearlo para comentar una palabra de Jesús (e incluso en cualquier otro uso) el empleo puede estar influenciado por las técnicas derásicas. Sobre todo, en el caso del comentario a las palabras de Jesús el doble sentido puede considerarse procedimiento derásico, pero teniendo presente que estamos ante otros principios distintos (el Nuevo Testamento como revelación definitiva) y ello lleva consigo una posible equivocidad al llamarlo derás neotestamentario (que es el recurso al AT).

de esas referencias incluyendo el alcance de los puntos de interés relevante y de las omisiones [14].

Las características del derás neotestamentario vienen delimitadas por una serie de principios, en parte comunes al derás judío intertestamentario como son: la Escritura como Palabra de Dios; pluralidad de sentido del texto bíblico; unidad de toda la palabra de Dios; dinámica de promesa-cumplimiento. Igualmente desde el punto de vista de los procedimientos y técnicas, el derás neotestamentario utiliza los comunes en el derás intertestamentario: *tartey mašma* (segundo sentido); *'al tiqré* (modificaciones en la lectura del texto); *gezerah shawah* (regulación semejante o recurso a lugares paralelos); *gematria* (sentido a base de las equivalencias numéricas de una palabra); *Qal waḥomer* (argumentación *a fortiori* o *a minori ad maius*) etc.

Del minucioso estudio que hemos realizado en otro lugar analizando los textos bíblicos citados o aludidos en los Evangelios, en los Hechos, en las Cartas y en el Apocalipsis y teniendo presente las formas de ese recurso y los contenidos (incluso las omisiones) hemos llegado a las siguientes características determinativas del derás neotestamentario:

— *El derás neotestamentario es un derás de cumplimiento* [15]: Así lo ponen de relieve las expresiones, especialmente en los Evangelios y Hechos, "para que se cumpliera, entonces se cumplió, según está escrito". Lo mismo indican las calificaciones de "Nuevo", (o expresiones equivalentes) referidas a realidades fundamentales del AT como Alianza, Templo, Sacerdocio, etc. Algo semejante contiene la expresión "Verdadero" aplicado al Verdadero Israel, Vid verdadera, etc. [16].

14 Cabe aplicar aquí la observación de J. Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism*, Second Series (Ann Arbor, Michigan 1981): "all of Scripture is authoritative. But only some Scriptures are relevant" (p. 205). El autor habla de la Escritura en relación con los filólogos de la Mishnah, pero no cabe duda que es igualmente cierto para los teólogos neotestamentarios.

15 El estudio clásico y pionero es de C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology* (London 1952). Divulgación a alto nivel en P.-M. Beaude, *Según las Escrituras* (Cuadernos bíblicos 10; Estella [3]1981).

16 En nuestra obra *Derás*, (cf. supra p. 657 nota *) intentamos probar que también en las marcas formales de superación (nuevo, verdadero, bueno) e incluso en las marcas formales de contraposición ("antes... pero ahora"; "no... sino"...; "se os dijo... Yo os digo") el derás neotestamentario es un derás de cumplimiento, es decir, de profundizar en el mismo sentido de la palabra de Dios en las promesas del AT.

— Más concretamente, el contenido del derás neotestamentario es el del *cumplimiento mesiánico*. Esa es su característica fundamental. El derás neotestamentario es un *derás cristológico*, es decir busca en las Escrituras todo lo relativo al Cristo. Quizá la expresión más clara de ello es el texto de Lc 24,44 "Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí".

Aquí entran tanto los títulos de Jesús (Servidor, Hijo del hombre, Hijo de Dios, Hijo de David, Mesías) como las concepciones sobre nuevo Moisés, nuevo Elías, etc. Asimismo el carácter redentor de su muerte y la dimensión salvífica de su resurrección. Una parte importantísima de este derás cristológico es la relativa a la aplicación a Cristo de nombres, atributos y acciones que el AT aplicaba a YHWH.

— Intimamente ligado al derás de cumplimiento mesiánico y también desde el punto de vista del contenido está el que podemos llamar derás de *cumplimiento eclesiológico*, es decir aquella concepción del NT en que considera pasados al Nuevo pueblo de Dios los privilegios del Antiguo Israel [17].

— El derás neotestamentario de cumplimiento mesiánico y eclesiológico es fundamentalmente un *derás confirmativo* [18]. Sus puntos de interés y el punto de partida de su búsqueda son la persona y los acontecimientos de la vida de Jesús (especialmente su nacimiento, ministerio público, pasión y resurrección) y los acontecimientos de la comunidad primitiva (efusión del Espíritu Santo, etc.).

— También relacionado con el derás de cumplimiento hay en el Nuevo Testamento un *derás apocalíptico cristiano* en un doble sentido: En primer lugar en cuanto en el Nuevo Testamento se consideran cumplidos muchos elementos que en el derás apocalíptico judío se consideran proyectados al futuro; en segundo lugar en

[17] El tema lo hemos tratado en el artículo *Un Reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6): La interpretación neotestamentaria de nuestro texto a la luz de los Setenta y de las traducciones targúmicas*: "Estudios Bíblicos" 37 (1978) 149-212. En él analizamos los puntos de vista de Elliott, Fiorenza y otros autores. Hoy insistiríamos más en la inteligencia de esta frase en el "sistema" del Nuevo Testamento.

[18] A. Díez Macho (*art. cit.* en nota 1) pp. 42-43 insiste mucho en este aspecto: "Los hechos y doctrinas cristianas van por delante; se acude a las páginas veterotestamentarias para confirmarlos con los procedimientos derásicos". Para una visión de conjunto de los lugares veterotestamentarios citados en el NT véase P.-M. Beaude (*o.c.* en nota 15) p. 10 (Hechos) pp. 20-21 (relatos de pasión-muerte) pp. 24-40 (conjunto de los evangelios) pp. 41ss. (cartas del Nuevo Testamento). Un análisis más detenido en la obra de Dodd citada en nota 15. Véase también R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (^{2}1977).

cuanto en el mismo Nuevo Testamento existen secciones (apocalipsis sinóptica) o libros enteros (Apocalipsis) que se interesan por los acontecimientos finales aunque la perspectiva sea diversa (no *venida* del Mesías sino *vuelta* del Mesías).

— Finalmente, y sin intentar ser exhaustivos, podemos hablar en el NT de un *derás halákico* tanto en las referencias a textos bíblicos fundamentales para el comportamiento como en la profundización de las exigencias de la nueva justicia.

La selección escriturística del derás neotestamentario, o sea los puntos del Antiguo Testamento a que ha recurrido el Nuevo Testamento, es un grandioso monumento derásico. Podemos llamarlo el "sistema derásico" del Nuevo Testamento.

Los teólogos del Nuevo Testamento bajo el impulso inicial decisivo de Jesús y a la luz de los acontecimientos de su muerte y resurrección crearon todo un método de interpretación de la Escritura sobre las bases del cumplimiento en sus formas de correspondencia, superación y contraposición. Este método iba a revolucionar el mismo concepto de Escritura (el Nuevo Testamento pasaría también a ser Escritura). Los conceptos de Canon y de Revelación iban a quedar asimismo transformados, una vez que la Revelación definitiva venía ahora a ser el mismo Jesucristo.

En este gran esfuerzo de selección buscaron afanosamente aquellos textos bíblicos que confirmaran su fe, escudriñaron con pasión todos los rincones de la Biblia en que se podía encontrar una prueba, una prefiguración, una analogía, una apoyatura léxica (aunque fuera cambiando la forma de lectura de la palabra), una resonancia semántica. Con una sensibilidad acuciada por el afán misionero inquirieron los textos de horizonte universalista. Más aún, con una audacia que sólo una experiencia excepcional podría impulsar y justificar aplicaron a Jesús los atributos que el Antiguo Testamento aplicaba a YHWH, afirmando de esa manera la divinidad de Cristo [19]. La distinción entre los últimos días cumplidos en Jesús y la consumación del mundo les planteó un arduo problema interpretativo que resolvieron con la afirmación de la doble venida. A la vez hubieron de repensar las fuentes y normas de comportamiento moral con el esquema Cristo-Ley del cristiano y la Ley del Espíritu. Toda una labor derásica cuyo fruto es el Nuevo Testamento.

He aquí algunos de los lugares y concepciones a que han recurrido (omitimos las referencias concretas del AT y los lugares correspondientes del NT para un estudio más amplio).

[19] Cf. A. del Agua Pérez, *El "Deráš" cristológico*: "Scripta Theologica" 14 (1982) 203-218.

— El Pentateuco con sus concepciones sobre la Palabra Creadora y Reveladora y la Gloria que habita en el Tabernáculo-Templo (con la mediación del Targum); con las figuras de los grandes personajes Adán, Abel, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés; con el esquema de creación a imagen, del paraíso y muy especialmente con la estructura liberación-elección del pueblo de Egipto y Alianza del Sinaí; con los oráculos mesiánicos de Gn 3,15; 49,10; Nm 24, etc. (en la mayor parte de los casos también con la mediación del Targum).

— Los Profetas anteriores con las figuras de los héroes (Sansón) y Jueces (Samuel) y muy especialmente en la persona de David y la promesa del mesianismo real (2 Sm 7), las figuras de los profetas Elías y Eliseo, etc.

— El Libro de Isaías con sus profecías del Emmanuel, con las descripciones del Nuevo Exodo, las proclamaciones del evangelio del reinado de Yahvé (especialmente con la mediación del Targum) y los poemas del Servidor.

— Los profetas Jeremías y Ezequiel con los lugares mesiánicos (promesa del pastor o del sucesor de David) y las promesas de la nueva Alianza (en Ezequiel también la descripción del combate escatológico y la vuelta de la Gloria al templo reconstruido).

— El profeta Zacarías con sus imágenes apocalípticas y su visión del Pastor traspasado.

— El profeta Joel con su promesa de la efusión del Espíritu.

— El profeta Habacuc con su recurso a la fe como condición para vivir.

— El profeta Malaquías con su oráculo sobre la venida de Elías y la purificación de Israel.

— El libro de Daniel con su concepción del reinado de los Santos del Altísimo y la figura del Hijo del hombre sobre las nubes del cielo al que se le entrega el poder y el juicio.

— Los salmos tanto los mesiánicos reales (Sal 2 y muy especialmente el Sal 110) como los del justo doliente (Sal 22; 69) o de proclamación de victoria (Sal 118).

Todo ello iba a ser repensado e interpretado en función del cumplimiento en Jesús y en el pueblo cristiano a quien aplican los privilegios del antiguo Israel.

Derás targúmico (Targum Neophyti) [20]

Resulta un tanto arriesgado querer sintetizar las líneas fundamentales de un derás como el targúmico que se ha formado a lo largo de ocho o diez siglos [21] e intentar ver las características dis-

[20] Es obligatorio remitir aquí al estupendo artículo *Targum* que A. Díez Macho firma en el vol. VI de la "Enciclopedia de la Biblia" (Barcelona, Garriga ²1969) col. 865-881 (enciclopedia dirigida por él juntamente con Sebastián Bartina). Tras una breve introducción sobre la naturaleza del Targum, Díez Macho repasa los targumim escritos: Onqelos (al Pentateuco); Targum Jonatan ben ᶜUzziel a los profetas anteriores y posteriores; Targum Pseudojonatán al Pentateuco (Jerosolimitano I); Targum fragmentario al Pentateuco (Jerosolimitano II); el Targum palestino completo al Pentateuco descubierto en el Ms Neofiti 1 de la Vaticana; Targum Jerosolimitano III o Toseta targúmica; Targumim a los Hagiógrafos. También en las Introducciones a los 6 volúmenes del Neophyti y a los 4 de la edición del Targum Palestinense en la Políglota Matritense encontramos multitud de informaciones sobre datación, lenguaje, relación con el NT, etc. Para una información sobre aspectos introductorios véase R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique* (Roma 1966), a completar con los artículos del mismo autor sobre el tema de Targum y Nuevo Testamento. Véase también J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969). En la obra *El Targum,* citada en nota 9, A. Díez Macho tiene un largo apartado que titula "Targum y Midraš" (pp. 12-31) que, de hecho, es un tratado sobre derás targúmico (en el cuerpo del apartado habla generalmente de *derás*). Allí estudia el origen del término *d r š,* de las siete reglas de Hillel (véase p. 17, nota 35), resume el libro de Ishac Heinemann *Darke ha-aggadah* (3.ª ed. Jerusalén 1970, en hebreo), el artículo de A. Levine, *A Study of Targum Pseudo-Jonathan to Exodus*: "Sefarad" 31 (1971) 27-48, el artículo de R. Le Déaut, *Un phénomène spontané de l'herménutique juive ancienne*: *"le targumisme"*: "Biblica" 52 (1971) 506-512; se muestra en desacuerdo con la opinión de Ch. Albeck, *Halaká apócrifa en los Targumim palestinenses y en la haggadá* en *Sefer ha-Yobel le-Dr. Binyamin Menaše Lewin* (Jerusalén 1940) 92-104 (el artículo de Albeck iba dirigido a impugnar el postulado de A. Geiger y P. Kahle: "lo que es antimísnico es premísnico") A. Díez Macho termina esta sección aduciendo una serie de ejemplos sobre el "midraš de los Targumim" tomados de la tesis doctoral de B. Grossfeld. A nuestro parecer es en esta sección donde A. Díez Macho da un paso decisivo para sustituir "midrás" por "derás" tratándose de método exegético. En la "Enciclopedia de la Biblia" no aparece la entrada de "deraš".

[21] La objeción de J. Neusner, *Method and Meaning,* o.c. supra, nota 14 (pp. 19-33) contra la reconstrucción hecha por Moore (del judaísmo de los tres primeros siglos de la era cristiana) podría ser válida para nuestra visión de conjunto si nuestro propósito fuera estudiar todos los targumim. Como indica el paréntesis puesto al lado del título de Derás targúmico, nos fijamos únicamente en el Targum Neophyti. Y aunque es cierto que en este targum hay, sin duda, material de diversas épocas, no es menos cierto que tiene una uniformidad de expresiones, de concepciones, de lenguaje y de referencias cruzadas que im-

tintivas frente al derás neotestamentario, teniendo presente además que el recurso neotestamentario a la Escritura ha llegado en muchas ocasiones a través de la mediación del targum. Sin embargo, creemos que ese riesgo puede ser salvado si nos limitamos a algunas notas que nos parecen indiscutibles.

Desde el punto de vista de la forma y finalidad el derás targúmico es fundamentalmente catequístico y homilético, es decir aclaratorio y actualizante. Trata de explicar el texto bíblico haciéndolo coherente y actual [22].

Los principios son en parte los mismos que acabamos de ver en el derás neotestamentario y en general los del derás intertestamentario: La autoridad de la Escritura y su inagotable sentido que llega a todos los tiempos.

Los métodos del derás targúmico merecen especial atención porque son ellos los que delimitan esencialmente su naturaleza. En primer lugar está la estrecha ligazón e integración en el texto bíblico en forma de *traducción* aunque en muchos casos parafrástica. Esta traducción que a la vez es *interpretación* utiliza con frecuencia la doble lección de una palabra, el doble sentido (tartey mašma), las resonancias semánticas de un término (apoyatura léxica), los lugares paralelos (gezerah shawah), las síntesis de historia salutis (enumeraciones de hechos o personas que constituyen una línea de actuación con idéntico sentido), uniformidad en la forma de escribir las apariciones, historiografía creadora tanto en la concreción de detalles como en el desarrollo de tradiciones, formulaciones exhortativas o aclaratorias ("dijo el profeta").

Pero *lo distintivo del derás targúmico* aparece especialmente en lo que podemos llamar *el contenido* o más bien el resultado de la labor derásica, es decir, la teología targúmica, o quizá también el sistema targúmico. Esta teología es fruto de la forma con que los targumistas han tratado el texto bíblico para hacerlo portador de soluciones a las preocupaciones teológicas de su tiempo. A continuación exponemos las líneas más comunes del derás targúmico:

— En primer lugar el derás targúmico se preocupa por dar una *idea coherente y respetuosa de Dios* [23], de ese Dios único, justo y misericordioso al que ora diariamente en el Shemá y que consti-

plican una labor unitaria aunque esa labor haya requerido la colaboración de dos o más generaciones.

22 A. Díez Macho, *El Targum*, p. 12 delimita la función del Targum como "transmitir al pueblo reunido en la sinagoga el sentido de la Escritura".

23 Este aspecto lo hemos desarrollado en *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco* (Granada 1974) 102ss y en *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco* (Madrid 1977; en el capítulo "el método targúmico", 31ss).

tuye el centro de la fe de Israel. El texto bíblico, cuyo principal protagonista es Dios mismo, ofrecía multitud de lugares en que esa idea podía verse oscurecida. De ahí la ingente labor del derás targúmico, explicando los lugares excesivamente antropomórficos, transformando los lugares de posible sentido politeísta, echando mano de apelativos y modificando la pronunciación del Nombre divino, empleando los sustitutivos Palabra (para creación, revelación y salvación) y Gloria o Shekiná (especialmente en las apariciones) y sobre todo saliendo al paso, mediante la *justificatio Dei,* de todos aquellos detalles que pudieran ofrecer la idea de un Dios cruel, caprichoso, arbitrario o injusto (algunas veces llegando al extremo de hacer perder al texto bíblico la grandiosa expresión de la soberana libertad de Dios y de su gracia).

— Una segunda nota característica del derás targúmico es la *centralidad de la Ley.* Este aspecto está íntimamente ligado al anterior porque la Ley tiene como principio inamovible la profesión de fe en el único Dios. Junto a ello, el derás targúmico está centrado en torno a la *fidelidad a la Ley* como principio último. Podríamos hablar de una "mística de la Ley". La cosa es comprensible si se tiene presente la finalidad homilética del targum y su influencia decisiva para la instrucción del pueblo en la liturgia sinagogal. La Ley, creada antes de la fundación del mundo, es el principio inconmovible de la vida religiosa y civil de Israel. Los quicios de esa ley son, como hemos dicho, la profesión monoteística y las prescripciones distintivas como Circuncisión, Sábado, Pascua, Templo o Sinagoga, pureza ritual, matrimonio, amor al prójimo, procesos judiciales, etc. Las expresiones "convertirse a la ley" o "rebelarse contra la Ley" y fórmulas semejantes que se encuentran en todos los targumim, no son solamente sustituciones reverenciales (para evitar nombrar a Dios), son sobre todo explicitación de la forma concreta con que el targum entiende la "conversión" o la "rebelión", es decir, en relación con los postulados de la Ley[24].

[24] M. Pérez Fernández, *Versiones targúmicas de Génesis 3,22-24,* en "Simposio Bíblico Español" (Salamanca 1982), editado por N. Fernández Marcos, J. Trebolle Barrera, J. Fernández Vallina (Madrid, Universidad Complutense 1984) 457-475, afirma en una que llama *Nota final*: "Subrayo el valor de la Ley para el judaísmo, como aparece en el poema del Targum Palestinense: expulsado el hombre del paraíso, la Ley queda como el árbol de vida en este mundo: su estudio y su cumplimiento es lo que decide la entrada en el mundo futuro". Véase también en el mismo volumen la colaboración de J. Ribera, *Elementos comunes del Targum a los Profetas y del Targum Palestinense,* pp. 477-493. El autor trata sucesivamente los siguientes temas: el concepto de Ley y la entrega de la misma; la enseñanza de la Ley; la observancia de la Ley; la transgresión de la Ley o desobediencia a la Ley; la conversión a la Ley. También B. D. Chilton, *The Glory of Israel. The Theo-*

— Junto al pensamiento de la centralidad de la ley y estrechamente relacionado con él, está la referencia a la *elección de Israel* (el pueblo judío) como pueblo de Dios. La expresión "pueblo mío, hijos de Israel" es una prueba de esta nota distintiva. El mundo fue creado en favor de Israel. El pueblo de Israel es el único que ha aceptado la ley ofrecida primero a todas las naciones. Fruto de esta conciencia es también la exaltación de Israel, de los patriarcas, de Moisés. Aquí entrará también la *justificatio* modificando pasajes en que el comportamiento de los personajes bíblicos no cuadraban plenamente con esta postura ideal.

— *La esperanza mesiánica* es otra nota distintiva del derás targúmico [25]. El mesianismo targúmico se diferencia del neotestamentario naturalmente en que no se proclama el cumplimiento sino que se proyecta hacia el futuro (en los días del Rey Mesías). La marca del Mesías nacionalista y terreno aparece en los targumim palestinenses del Pentateuco y en uno de los estratos del Targum de Isaías en que se espera la vindicación divina y la restauración política de Sión [26]. La esperanza mesiánica se funde con la concepción del combate escatológico en que los pueblos paganos serán aniquilados [27].

— De entre las concepciones escatológicas, además de la que hemos hablado en el párrafo anterior (relativas al mesianismo y al combate escatológico) conviene destacar *la idea de la resurrección*, un dogma que trata de descubrir y enseñar en todos los luga-

logy and provenience of the Isaiah Targum (Sheffield 1983) tiene un extenso apartado sobre el concepto de Ley (pp. 13-18).

25 Para el Targum Palestinense véase la obra de Miguel Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*. Estudios exegéticos (Valencia-Jerusalén 1981).

26 Véase la obra de Chilton citada *supra* nota 24. Este estudio ofrece una pista importante para datar también aquellas tradiciones del Targum Palestinense que presentan una esperanza muy viva en la venida del Mesías. Recientemente en todas sus obras está poniendo de relieve J. Neusner la importancia que para el judaísmo tuvo la tragedia del año 135. Véase, por ejemplo, *Judaism in the beginning of Christianity* (London, SPCK 1984) 44. Según el mismo autor la ausencia del Mesías en la Mishnah tendría una explicación en este contexto. Si ello es así, ¿habría que anticipar al menos a antes del 135 los desarrollos targúmico-palestinenses de contenido mesiánico? Para una valoración de la ausencia de la mención del Mesías en Onqelos Gn 3,15 y en general sobre la actitud de este targum en relación con el mesianismo, véase la obra de M. Pérez Fernández citada en nota 25 (v. gr., pp. 85, 118-119, etc.).

27 La doble versión del combate escatológico, una con la intervención de solo Dios y otra con la intervención del Mesías se entrecruza en toda la literatura intertestamentaria y se encuentra también en el Apocalipsis de Juan.

res bíblicos en que hay oportunidad [28], y la doctrina sobre el castigo de la Gehenna cuya visión se inserta en varios lugares [29].

Conviene no obstante observar que aunque el targum se preocupa por las concepciones escatológicas e incluso tiene (Gn 15,12) presente la concepción apocalíptica de los cuatro reinos y el reino de Dios y la distinción entre el mundo presente y el mundo venidero, ni su género literario ni su preocupación es fundamentalmente apocalíptica sino catequética y homilética centrada en el mismo texto bíblico y las exigencias de la fe y el comportamiento. Con ello pasamos al punto siguiente.

— Finalmente el derás targúmico es también *halákico*. Dentro de su tendencia catequístico-homilética trata de actualizar las leyes bíblicas a la luz de la situación actual de la época del targumista. Esta actualización jurídica tiene sin embargo un condicionamiento: el poder religarla a la legislación del Sinaí. Aquí intervienen los varios procedimientos derásicos. Un momento culminante del derás halákico es la *imitatio Dei* (v.gr, obras de misericordia).

Las tendencias y marcas distintivas que acabamos de enumerar determinan lo que podemos llamar la *selección targúmica*. En la Biblia hay determinados lugares en los que casi inevitablemente el targum traduce de determinada manera o se desliza a la amplificación: Los antropomorfismos, los contextos politeístas, los relatos de la creación, las visiones y apariciones a determinados personajes, los oráculos (v.gr., de Jacob) y los cánticos (v.gr., de Moisés), las normas o preceptos (especialmente los mandamientos).

Por todo lo que antecede podemos concluir lo siguiente: Existen naturalmente unas coincidencias radicales entre el derás targúmico y el derás neotestamentario como son la referencia al mismo Libro; sin embargo, aparece claramente la diferencia. El peso del derás targúmico está en el pasado (la Ley) y en el futuro (los días del Rey Mesías y la resurrección). Incluso en los casos en que se emplean fórmulas de cumplimiento ("para que se cumpliera") [30], se trata del cumplimiento de una palabra divina realizado

[28] Véase A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección* (Granada 1978).

[29] Véase Targum Neophyti a Gn 3,24 y 15,17.

[30] Véase M. McNamara, *Palestinian Judaism and the New Testament* (Good News Studies 4; Wilmington, Michael Glazier 1983) 219ss. (sección que titula "Fulfillment Formulae in the Palestinian Targums and in the New Testament"). El autor cita en nota los estudios de E. Earle Ellis, J. Bonsirven, B. Metzger, M. Burrows y J. A. Fitzmyer acerca de las fórmulas de cumplimiento. McNamara hace notar que, a pesar del parecido de las fórmulas de Qumrán con las del NT, en realidad no ha sido encontrada en Qumrán ninguna fórmula de cumplimiento (con el término hebreo *ml'*); en cambio se encuentran tales

con algún personaje de la historia pasada (v.gr., Abrahán) o del cumplimiento proyectado al futuro[31] pero no de un cumplimiento mesiánico presente. En cambio, el peso del derás neotestamentario está en el cumplimiento cristológico.

Derás apocalíptico judío (4 Esdras y 2 Baruc)

La literatura apocalíptica se presenta deliberadamente como parte de la revelación (los libros secretos). Los nombres de los autores con que se respalda ante el público, lo confirma. Por ello el nombre de Derás le cuadra más en cuanto al contenido que en cuanto a la forma. Por otra parte la apocalíptica judía ofrece muy diversas maneras de relacionarse con la Escritura en conformidad con los diversos matices (Testamento, Apocalipsis, Relatos de vida de personajes célebres, Asunciones, etc.). Las diversas situaciones vitales (antes de la destrucción del templo, después de la destrucción de Jerusalén, etc.) configuran la selección de referencias bíblicas y los puntos de interés de cada apocalipsis.

Para una mayor delimitación de nuestro estudio nos centramos en el derás apocalíptico del 4 Esdras y del 2 Baruc, dos obras gemelas y con una datación bastante precisa, unos treinta años después de la destrucción de Jerusalén[32].

Los principios del derás apocalíptico no son tan fáciles de definir como los del derás neotestamentario y del derás targúmico. La autoridad de la Biblia es un supuesto indiscutible. El mismo hecho

fórmulas en el Targum Palestinense a Ex 12,42 (el poema de las cuatro noches). Pero debemos advertir para nuestro propósito que estas fórmulas no son de proclamación de cumplimiento mesiánico actual, sino de cumplimiento, respecto de Abrahán o del pueblo, de una promesa contenida en otro lugar de la Escritura.

31 Tampoco el Pesher de Qumrán es de proclamación de cumplimiento mesiánico aunque sea de proclamación de cumplimiento actual. Véase nota anterior.

32 Son estos dos apocalipsis los que hemos elegido como sujeto de una lectura derásica comparados con el Apocalipsis de Juan para una ulterior elaboración. Para una visión introductoria remitimos al volumen recientemente aparecido, obra póstuma de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* I. *Introducción general* (Madrid, Ediciones Cristiandad 1984) pp. 250-258 (4 Esdras); 283-292 (2 de Baruc). El que escribe tiene preparada una traducción del 4 Esdras que aparecerá en la misma colección. Para ambos apocalipsis, además de la obra clásica de Charles, puede verse una reciente traducción en *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, edited by J. H. Charlesworth (London 1983) 516-559 (4 Esdras); 621-652 (2 Baruc).

de pretender pasar como una Biblia paralela lo pone de manifiesto. El segundo principio sería el del valor de una tradición esotérica que pretende remontarse al mismo Moisés (y en muchos casos a mayor antigüedad).

Los métodos del derás apocalíptico judío son muy numerosos [33]: Además de la ficción de las visiones y el ordenamiento septenario podemos indicar las referencias a acontecimientos bíblicos, bien en los oráculos divinos (sobre intervenciones salvadoras o punitivas), bien en boca del apocalíptico especialmente en las invocaciones iniciales de las visiones tanto en el 4 Esdras como en el 2 Baruc. El método de síntesis de la historia de la salvación en etapas sucesivas es muy frecuente. Se da también el comentario targumizante de las palabras divinas, v,gr., en el Midrás de Ex 34,6ss en 4 Esdras. Asimismo encontramos formas de argumentación como Gezera Shawah y Kal Waḥomer. Igualmente aparece el tipo pesher [34] en la interpretación de las visiones v.gr., del águila y del león en el 4 Esdras o de las aguas negras y las aguas luminosas en el 2 Baruc. Quizá el método más característico sea la historización de los símbolos y la reordenación y alineación sucesiva del material escatológico en forma de predicciones, material que en el texto bíblico eran tal vez símbolos, globales y simultáneos o, lo que es lo mismo, diversas perspectivas de un mismo acontecimiento. El ho-

33 Para el 4 Esdras remitimos a la monumental obra (aunque su método de reconstrucción del original no sea aceptable) de L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras* [*IV Esdras*] (Paris 1938). Para las citas bíblicas, véase p. LVIs y para el medio hermenéutico en que se movió el autor, p. CXX-CXXIV. Para el 2 Baruc remitimos a P. Bogaert, *L'Apocalypse Syriaque de Baruch, Introduction, traduction et commentaire* (Paris, Cerf 1969). En las abundantes notas se encuentran referencias a los lugares bíblicos citados, aunque el autor no dedica un apartado especial a estudiar este aspecto. En cuanto al método, es clásica ya la obra de D. S. Russell, *The method and message of Jewish Apocalyptic* (London 1964). Para una visión de conjunto de la investigación sobre apocalíptica hasta los descubrimientos de Qumrán, véase J. M. Schmidt, *Die jüdische Apocalyptik* (Neukirchen Vluyn 1969). Para el período posterior puede verse K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970; J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula 1976 (nueva impresión con apéndice en 1982); D. J. Harrington, *Research on the Jewish Pseudepigrapha during the 1970'*, CBQ 42 (1980) 147-159; J. C. Van der Kam, *Recent Studies in "Apocalyptic"* "World and World", 4 (1984) 70-77.

34 Las dos primeras características que M. McNamara, *Intertestamental Literature* (Wilmington, Michael Glazier 1983) 143 señala como propias del pesher se cumplen, aunque de una manera distinta, en el Derás apocalíptico: 1) las palabras estaban llenas de misterios (precisamente el término "misterio" [raz] es característico de estas obras); 2) los misterios se referían a la propia situación (en Qumrán a la propia comunidad). En esta segunda característica lo peculiar del pesher apocalíptico es la referencia de las profecías al futuro.

rizonte temporal difuminado en los oráculos proféticos viene a concretarse en un sistema (método de concreción).

Teniendo presentes estos principios y métodos y atendiendo a los contenidos de las dos obras que hemos escogido como modelo podemos señalar las siguientes características del derás apocalíptico judío.

— El centro de interés del derás apocalíptico se sitúa *en el futuro*, en la esperanza de una futura intervención de Dios en la historia en la que Israel sea vengado de sus enemigos y con ello resplandezca la justicia divina y llegue el cumplimiento de las promesas hechas a su pueblo elegido. Este futuro se esquematiza, como hemos dicho más arriba, a base de una exégesis bíblica que organiza los datos escatológicos de los escritos proféticos. De ahí brota la segunda característica. De ella hablamos en el punto siguiente.

— El derás apocalíptico es propiamente un *cálculo y reconstrucción imaginativa del fin*, es decir una descripción anticipada y pormenorizada de los acontecimientos finales. Contiene un catálogo de los signos del fin y del fin mismo: Combate escatológico y juicio divino sobre la historia. El apocalipsis de Isaías, ciertos lugares de Miqueas y de Joel y los cc. 38-39 de Ezequiel y el c. 7 (las bestias y el Hijo del hombre) de Daniel son los lugares preferidos.

— Para el cálculo del fin el derás apocalíptico organiza *la historia de la salvación en etapas* (con el método de síntesis de *historia salutis*). La impresión de los autores del 4 Esdras y del 2 Baruc es que la historia se aproxima a su consumación. Ejemplo de esta organización en etapas es la grandiosa visión de las sucesivas aguas negras y aguas luminosas en el 2 Baruc y la invocación inicial de la primera visión del 4 Esdras (esta última completada con la interpretación de los cuatro reinos en la visión del león y el águila).

— Los *tiempos mesiánico-escatológicos* se conciben como los tiempos del cumplimiento de las promesas hechas a Israel tanto en los aspectos de la prosperidad terrena como en la desaparición del pecado y la santidad de Sión. Previamente el Mesías vencerá a los poderes enemigos. Los tiempos mesiánicos conocerán una primera resurrección[35]. Al fin del milenio (o época parecida) tendrá lugar la resurrección universal, el juicio y la condenación o salvación definitiva en el mundo venidero.

35 Véase la obra clásica de P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Hildesheim 1966) 229ss. Como se sabe, la reconstrucción de la escatología hecha por Volz se basa principalmente en los dos apocalipsis de nuestro estudio.

— Una nota característica de la apocalíptica es su *profundo pesimismo en relación con el presente,* pesimismo que explica su evasión (o esperanza) hacia el futuro. La historia no tiene remedio. Su camino es de una deteriorización progresiva. Ello justifica el interés por las concepciones bíblicas sobre el pecado original y sobre la inclinación maligna y en general la perversidad del hombre. La contraposición entre los cuatro reinos (que se referirían a la historia) y el reino del Hijo del hombre (para muchos los tiempos mesiánicos) ha podido ser una matriz generadora de este pesimismo en relación con la historia, aunque el acontecimiento catalizador (en 4 Esdras y 2 Baruc) sea la tragedia de la destrucción de Jerusalén y del templo del año 70.

— El pesimismo apocalíptico no se reduce solamente a la consideración de la decadencia de la historia. Tiene otra dimensión mucho más trágica. Se trata de la *perdición eterna de la casi totalidad de la humanidad.* El tema está particularmente presente en el 4 Esdras constituyendo una de sus preocupaciones fundamentales [36]. Esta consideración pone una sordina al pensamiento nacionalista de que en seguida nos ocupamos. Los lugares bíblicos sobre el pecado de Adán y su condenación, y los salmos que describen la maldad universal son los apoyos bíblicos de esta tesis pesimista contra la que el apocalíptico trata de luchar.

— La literatura apocalíptica judía del 4 Esdras y del 2 Baruc mantiene viva la conciencia de elección de Israel. Aunque se deja percibir la preocupación por la suerte eterna de toda la humanidad, la concepción apocalíptica es esencialmente *nacionalista.* La creación fue hecha en favor de Israel. La Ley es el gran tesoro de Israel [37]. La revelación fue recibida solamente por Israel. Israel es el primogénito, el pueblo de Dios. Israel tiene las promesas de bendición divina (de aquí surgirá el problema de que hablaremos enseguida). La visión de la reedificación de Sión en el 4 Esdras constituye el elemento fundamental en el tránsito a la consolación. A la hora del combate escatológico Sión será un baluarte inexpugnable. Los ejércitos de los pueblos gentiles serán aniquilados. La teología de Sión de Isaías y los Salmos es aquí de nuevo la apoyatura bíblica.

36 Véase a Ll. Thompson, *Responsability for evil in the theodicy of IV Ezra* (SBL Dissertation Series 29, Missoula, Montana 1977).

37 Aquí reside la coincidencia fundamental del derás apocalíptico con el derás targúmico. Famosa es la frase de 2 Baruc "No tenemos otra cosa que el Todopoderoso y su Ley" (85,3). Véase nuestra colaboración al "Simposio" citado en nota 23, "Tradiciones targúmicas en el Baruc siríaco" (p. 523-552).

— El derás apocalíptico, junto a *la profesión de fe inquebrantable en el Dios Unico* constituye un esfuerzo (¿desesperado?) *por afirmar la justicia divina* que para el apocalíptico se ve empañada ante el problema de la prosperidad de los impíos y el abatimiento del pueblo santo. Son los caminos del Altísimo que el apocalíptico trata en vano de comprender. La respuesta al interrogante sobre si las promesas se cumplen y la solución del problema de la justicia divina se sitúa al fin, en el juicio. Pero aquí surge un problema todavía más delicado. Puesto que no solamente los gentiles son pecadores sino también una gran muchedumbre de judíos no han guardado la ley (que es la medida del juicio), la mayor parte (casi la totalidad) de la humanidad será condenada en el juicio. Espontáneamente brota la angustiosa pregunta: "¿Por qué ha creado Dios al hombre?". La *invocación a la misericordia divina,* que en el 4 Esdras ocupa un lugar tan destacado con el midrash sobre Ex 34,6ss, parece ser la solución por vía experiencial a una pregunta sin respuesta para el apocalíptico. Quizá ese recurso a la misericordia divina sea el único momento en que se puede entrever el misterio del destino del hombre.

La *selección escriturística del derás apocalíptico* se centra, como hemos visto, en los lugares proféticos de contenido escatológico futurista. Se interesa también por lo protológico (creación y obra de los seis días, pecado de Adán, paraíso, etc.) con una doble finalidad ligada al interés escatológico-futurista: poner de relieve la creación en favor de Israel y destacar la grandeza del hombre en el conjunto de la creación, grandeza que se ve reducida a un miserable estado tras la culpa de Adán.

A la luz de estas notas características del derás apocalíptico judío aparece la diferencia fundamental para con el derás neotestamentario. El peso de la intervención divina en la apocalíptica judía se sitúa en el futuro, el derás neotestamentario en cambio es esencialmente un derás de cumplimiento cristológico en Jesús de Nazaret y cumplimiento eclesiológico en el nuevo pueblo de Dios formado de judíos y gentiles. Incluso en aquellos libros o secciones del Nuevo Testamento (apocalipsis sinóptica, Apocalipsis de Juan, 2.ª carta de Pedro) en que encontramos también una organización o mención del catálogo de los signos del fin y del fin mismo, el derás neotestamentario no altera su carácter básico de cumplimiento. El Mesías que vendrá es el Mesías que ha venido ya primero, el Hijo de Dios e Hijo del hombre, muerto, crucificado y resucitado que, como Señor de la historia, viene a consumarla. De ahí también que para el derás neotestamentario la salvación, el

Reino, actúa ya en la historia, mientras que para el derás apocalíptico judío la salvación se sitúa en el futuro (aunque para ambos, como es lógico, la salvación definitiva es posthistórica).

Conclusión

Neusner ha escrito que aunque la autoridad de la Escritura es reconocida por diferentes grupos, en cada círculo sólo determinados pasajes de la Escritura son relevantes [38]. La observación no debe ser motivo de acusación contra nadie ni debería convertirse en una justificación del indiferentismo, pero no cabe duda que el centro de interés a partir del cual se origina la búsqueda en la Escritura, determina el que un lugar de la Escritura sea más o menos relevante. El estudio de las diversas clases de derás puede ayudar no solamente a captar esos centros de interés vitales en las comunidades que aceptan la autoridad de la Biblia sino también el reconocimiento de la común savia que nutre sus respectivas tradiciones.

DOMINGO MUÑOZ LEÓN

[38] Véase texto citado *supra* en nota 14.

LA FIGURA DE ABRAHAN EN PABLO Y EN FILON DE ALEJANDRIA

1. Aunque no acierte al considerar a Filón un predicador cristiano (HE 17), sí acierta Eusebio de Cesarea al señalar algún tipo de paralelismo entre Pablo y Filón: "Por aquel mismo tiempo (mientras Filón "predicaba" en Roma), Pablo realizaba su periplo desde Jerusalén hasta el Ilírico, Claudio expulsaba a los judíos de Roma y Aquila y Priscila..." (HE 18).

En Pablo y en Filón tenemos, pues, a dos autores judíos, estrictamente contemporáneos, fervorosos ambos en su fe en el Dios de Abrahán, pero inmergidos en el mundo griego y dispuestos a expresar su fe en términos que puedan ser comprendidos por los mismos gentiles[1]. Ambos pueden ser considerados como intérpretes del Antiguo Testamento, no en el sentido de una recuperación histórico-crítica de su significado primitivo, sino en el de una "relectura", en contexto totalmente nuevo, a la luz de unas "claves" que les permiten elevarse por cima del literalismo de los escribas y fariseos.

Tradicionalmente, en el caso de Filón, esas claves se llaman: filosofía griega, alegorismo, mística. Para Pablo la clave es Cristo y su Evangelio. Dos perspectivas en sí bien distintas, pero que conducen por igual a considerar la historia pasada como algo accesible y asimilable para el hombre del presente[2].

[1] Tanto Pablo como Filón, en sus escritos, se dirigen sobre todo a creyentes en la revelación bíblica. Pero Filón, por lo menos, "espone il suo pensiero in forma filosofica, e la formulazione della sua filosofia è in termini, tutti o quasi tutti, desunti dalla filosofia dei Greci", según dice A. Maddalena, *Filone Alessandrino* (Milano 1970) 9. En cuanto a Pablo, está claro que escribe a comunidades compuestas mayormente por gentiles que no han renunciado a serlo (cf. Rom 11,13). R. Radice, *Filone di Alessandria* (Nápoles 1983), presenta una bibliografía completísima, con descripción y muy buenos índices, de todo lo que se refiere a Filón.

[2] La exigencia de tener ante sí un texto "eficaz" en todas sus partes hace que Filón recurra frecuentemente al método alegórico (cf. Maddalena, *Filone*, pp. 9-20). Por más que, hay que notar, su fe profunda en el origen divino de la Escritura hace que dé al sentido literal todo aquello que, en conciencia, le puede dar (cf. H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge Mass. 1948) 115-138). Pablo, por su parte, partiendo del hecho de Cristo, lee toda la Escritura en tiempo presente y bajo una luz nueva (cf. 2 Cor 3,13-16).

2. La comparación entre Filón y Pablo será especialmente difícil si primero reducimos ambos tutores a esquemas conceptuales y luego establecemos la comparación entre dichos esquemas. Mucho más fácil si observamos cómo ambos "leen" un mismo texto sagrado, sobre todo si se trata de un texto (o un tema) especialmente significativo para ambos.

En tal caso, la consideración que ambos autores dedican a la figura de Abrahán se impone a nuestro estudio. No se puede hablar de "Pablo y el Antiguo Testamento" sin hacer hincapié en ella. Tampoco, de "Filón y el Antiguo Testamento"[3].

Filón dedica centenares de páginas a la figura de Abrahán. Dos de sus obras (las citaremos en la forma tradicional) llevan su nombre: *De Abrahamo* y *De migratione Abrahami*. En el libro que pregunta *Quis rerum divinarum heres?* Abrahán representa la respuesta principal. Ocupa lugar importante también en los *De mutatione nominis, De somniis* y *De virtutibus*, así como en los *De legum allegoria* y en las, imperfectamente conservadas, *Quaestiones in Genesim*. Apenas hay obra, entre las restantes, que no aludan más de una vez a la historia de Abrahán.

Dada la variedad y extensión de estos textos, frente a la brevedad y concisión de los que Pablo dedica a la misma figura de Abrahán, tomaremos como punto de partida la lectura paulina para preguntarnos a continuación hasta qué punto Filón coincide o se aparta de ella.

I. PABLO Y ABRAHAN

3. Aparte las alusiones rápidas de Rom 11,1 y 2 Cor 11,22, Pablo menciona la figura de Abrahán en los cc. 3 y 4 de Gál y cc. 4 y 9 de Rom. El texto sobre el Patriarca que más acapara su atención es, sin lugar a dudas, Gn 15,6, citado de la misma forma en Rom 4,3 y Gál 3,6: Abrahán "creyó en Dios y le fue contado como (o: "en orden a"; gr.: *eis*) justicia".

Ese texto, central también en la concepción de Filón, da forma a los dos capítulos en que es citado. Continuamente hablan de "creer" (*pistis* en Rom 4,2.5.7.8.9.11.12.14.22.23-bis-.24.25.26 y en Gál 3,5.9.11.12.13.14.16-bis-.19.20; *pisteuo* en Rom 4,3.5.11.17.18.24 y en Gál 3,6.22), de "justicia" (*dikaiosyne* en Rom 4,3.5.6.9.11-bis-.13.22

[3] Obsérvese, como ejemplo, la relación título-subtítulo en las dos obras siguientes: C. Dietzfelbinger, *Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams* (München 1961) y S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism. A Study of the Conception of Abraham in Jewish Literature* (New York 1971).

y en Gál 3,6.21; *dikaioo* en Rom 4,2.5 y Gál 3,8.11.24; *dikaiosis* en Rom 4,25 y *dikaios* en Gál 3,11) y de "contar" (*logizomai* en Rom 4,3.4.5.6.8.9.10.11.22.23.24, pero sólo en Gál 3,6).

4. Por más que no expresado en un solo texto, el otro pilar de la visión paulina de Abrahán son las promesas que Dios le hizo. En Gál 3,8 se cita explícitamente Gn 12,3: "En ti serán bendecidas todas las naciones", así como la frase "y a tu descendencia", que figura en varias de las promesas divinas (Gn 12,7; 13,15; 17,7; 24,7). En Rom 4,17 se cita Gn 17,5: "Te haré padre de muchas naciones". mientras que en v. 18 se cita Gn 15,5: "así será tu descendencia", como uniendo todas las promesas de Dios en una sola.

Si en Rom 4,13 (cf. v. 14) se dice que Abrahán recibió la promesa de ser "heredero del mundo" (*kleronomon einai kosmou*), se refiere sin duda a Gn 15,7: "Te daré *esta tierra en herencia*" (*ten gen tauten kleronomesai*). En esa misma línea aparecerá en la carta a los Gálatas (3,18: *kleronomia;* 3,29: *kleronomoi*).

Otros términos del tema de las promesas resuenan a lo largo de Rom 4 y Gál 3: la "bendición" (*eulogeo:* Gál 3,9; *eulogia:* v. 14), la "paternidad" (*propator:* Rom 4,1; *pater:* vv. 11-12-bis.-16.17.18; *uios:* Gál 3,1; cf. v. 26), la "descendencia" (*sperma:* Rom 4,13.16.18; Gál 3,14.16.16), las "naciones" (*ethne:* Rom 4,17.18; Gál 3,8-bis-.14). Como un término que resume todos los textos citados, a la luz (por la asonancia: *epaggelia-euaggelion*) del evangelio, el gran tema de las "promesas" (*epaggelia:* Rom 4,13.14.16.20; Gál 3,14.16.17.18.21.22. 29; *epaggellomai:* Rom 4,21; Gál 3,19).

También en la línea de la descendencia-herencia, el midrás alegórico de Gál 4,22-31 (cf. v. 24: *a estin allegoroumena*) sobre los dos hijos de Abrahán. Allí (v. 30) se cita explícitamente Gn 21,10: "Echa a la esclava y a su hijo, pues no heredará el hijo de la esclava con el hijo..." de la libre. La idea es: sólo aquellos que se parecen a Abrahán son *propiamente* sus hijos.

Por ese mismo camino, Pablo vuelve a la idea de promesa alcanzada por la fe, con la cita explícita de Gn 21,12 en Rom 9,7 ("En Isaac se te reconocerá la descendencia") y de Gn 18,10 en Rom 9,9 ("Por este mismo tiempo volveré y Sara tendrá un hijo"), al que podemos añadir 4,19, donde la alusión al mismo texto es implícita pero indiscutible.

La pregunta por la circuncisión en Rom 4,9 (cf. vv. 10.11.12) alude con suficiente claridad al hecho que la circuncisión de Abrahán (Gn 17,10ss) es narrada con posterioridad al "logion" sobre la fe y la justicia (15,6), que, por tanto, se atribuye al Abrahán incircunciso. De la circuncisión dice Pablo que es "sello" (*sphragis* —Rom 4,11) de la justicia de la fe, inspirándose probablemente en Gn 17,11: "Será una señal del Pacto" (*en semeio diathekes;* cf. *dia-*

theke en Gál 3,15.17), con lo cual coloca el Pacto de Gn 15,18 por encima de los de 17,2ss.

También se funda en el Génesis la idea, expresada en Gál 3,17, que el Pacto, sellado por Dios con Abrahán (textos citados), no puede quedar supeditado a una Ley, que llegó cuatrocientos treinta años después (de ahí el tratamiento que se da a la Ley en Rom 4,13-16 y Gál 3,2.5.10-13.18).

5. Por agotar la búsqueda de paralelismos entre los capítulos del Génesis dedicados a Abrahán y el texto paulino, digamos que, juntando las palabras: "encontrar", "ante Dios" y "gracia", que leemos al inicio de Rom 4 (resp. vv. 1.2.4), se recompone la frase: "encontré gracia ante Dios", aplicada a Abrahán en Gn 18,3. Preguntado: "Qué encontró...?", Pablo predispondría el lector a responder: "No justicia por las obras, sino gracia".

En el mismo contexto, es posible que al hablar de "paga" en Rom 4,4 se aluda a Gn 15,1: "Tu paga (*misthos* en ambos casos) será extraordinariamente grande", pues en ambos contextos la "paga" se relaciona con la fe: si, según Rom 4,4, "al que trabaja, la paga se le da según deuda y no según gracia", es posible que al que cree, se le dé según gracia y no según deuda.

El sacrificio de Isaac, tan maravillosamente descrito por Filón y tan frecuentemente recordado en toda la tradición judía, no aparece de modo explícito en las cartas auténticas de Pablo. De todos modos, es posible que Pablo aluda a Gn 22, transponiendo la "voluntad sacrificial" al mismo Dios, en Rom 9,32: "No perdonó a su propio Hijo". También es digno de notar que en Rom 4,17 se cita el principio que, según la tradición (cf. Heb 11,19), explica la actitud de Abrahán ante el mandato divino de sacrificar a su propio hijo: "Creyó en Dios, que da vida a los muertos".

A nuestro modo de ver, hay otro momento impresionante en la historia de Abrahán que deja sus huellas en los escritos de Pablo: la intercesión en favor de Sodoma, de Gn 18,22ss. En aquel relato se manejan frecuentemente los términos "justo" (*dikaios*) e "impío" (*asebes*), los mismos que encontramos en Rom 4,5 en un sentido que puede aproximar (salvando distancias) ambos textos: Creer, como hizo Abrahán, que por un número exiguo de justos, Dios perdonaría a los impíos, equivale —podemos entender— a creer que Dios "justifica al impío" por amor de aquellos justos (para Pablo: en virtud del Justo que ha muerto por ellos —cf. Rom 5,6.8.18s).

Estos últimos paralelismos, radicados, como hemos visto, en Rom 4, quedan plenamente en el ámbito de los dos principios que señalábamos al empezar este apartado: según Pablo lo importante en Abrahán es su fe y su paternidad. Dos principios que se reducen a uno: su paternidad por medio de la fe, condensado en la

frase paulina con que Abrahán es conocido entre los cristianos: "padre de los creyentes" (Rom 4,11).

II. PABLO Y FILON

6. La comparación entre Pablo y Filón, sobre todo en nuestro siglo, se ha planteado más en términos de contraposición que de aproximación: Filón sería uno más entre los que reducen la fe y toda la religión de Israel a "obras de la ley", en contraste con el "sola fide" de Pablo. En su aproximación a la filosofía griega, Filón da a la "naturaleza" y a la "razón" un papel, al parecer, poco compatible con el "sola gratia" y "sola Scriptura", que suelen atribuirse a Pablo [4].

Pero por ese camino, entiendo, se corre peligro de comparar una caricatura de Filón con otra de Pablo. En el caso de Filón, por ejemplo, me parece claro que para él la fe es mucho más importante que aquello con que la fe se expresa, sean obras de la Ley, sean alegorías, sea filosofía. En cuanto a Pablo, baste por el momento notar que no se le puede contar entre los que rechazan de plano las obras (basta leer Rom 2,6.7.15), ni la naturaleza (cf. *physis* en Rom 1,26; 2,14), ni la razón (cf. *nous* en Rom 7,23.25).

Pablo se distingue radicalmente de Filón porque tiene un evangelio que anunciar, habla de un cambio profundo en la situación salvífica del hombre, mientras que Filón reflexiona sobre la realidad (considerada) eterna del hombre a la luz del Antiguo Testamento. Pero coinciden en cuanto que, según el mismo Pablo, el evangelio estaba preanunciado en las Escrituras del Antiguo Testamento (Rom 1,2).

Nuestra comparación, por tanto, no se negará a descubrir lo nuevo, que separa a Pablo de Filón. Pero, partiendo del terreno que les es común, intentará hacerles caminar juntos todo lo que sea honradamente posible.

a) La fe de Abrahán

7. Para Pablo y para Filón, Abrahán es un modelo de aquellas actitudes que ambos autores quieren propagar con sus escritos. Salvas ulteriores diferencias, para ambos esas actitudes se reducen a la fe, junto con todo lo que la fe comporta. Lo hemos

[4] Para Filón "bajo la Ley" y "de acuerdo con la naturaleza" son expresiones equivalentes de un mismo ideal ético (cf. Wolfson, *Philo* II, 165-200). Si lo primero resulta sospechoso desde el punto de vista del "sola fide", lo segundo parece ir contra el "sola gratia".

visto en el apartado anterior respecto de Pablo, veámoslo ahora respecto de Filón.

Comentando Gn 15,6, leemos en Abr 262: "Creyó en Dios, lo cual se dice brevísimamente, pero confirmarlo con obras es lo más grande". Más adelante (*ibid.* 268), confirma: "El único bien firme y no engañoso es la fe para con Dios". Sobre el mismo texto, LA III 228: "Lo mejor es haber creído en Dios y no en discursos confusos e imaginaciones no comprobadas. Abrahán, por su parte, creyó en Dios y fue contado como justo". También Migr 44: "Convencido sin lugar a dudas de que ya está presente lo no presente, por su firme fe en lo prometido es encontrado bueno, perfecto, vencedor".

Basándose en otros textos, leemos en Migr 132: "¿Qué es lo que nos une a Dios? La piedad y la fe... Pues también se dice que Abrahán creyendo 'se acercó a Dios' (Gn 18,23)". En Conf 31: "Se le dice: 'Tú, quédate conmigo', para que... se revista de la actitud más segura, la fe". En Her 91: "la más perfecta de las virtudes, la fe". Ib 93: "Creer solamente en Dios, el único fiel en cuanto a la verdad, es obra de una razón grande y olímpica, no desviada por nada de lo de ahí". En Mut 155: "Corresponde a la fe no enorgullecerse, reconocer la nada de lo mortal; a la piedad, la firmeza, por considerar que Dios es la única causa de las gracias y los bienes". En Praem 30: "El que busca y se hace fuerte sólo en Dios, con un pensamiento poderoso y una fe inconmovible, ése es en verdad feliz y tres veces bienaventurado". En Virt 216: "Habiendo obtenido la fe, la más sólida de las virtudes, logró también todas las demás".

8. Nos queda el problema de saber si Pablo y Filón, al hablar de fe, hablan de lo mismo.

Sí, por lo menos, hasta el punto de aceptar que se habla de fe, propiamente, respecto de una palabra del Señor, que se ha oído (Rom 10,17) [5]. También tienen presente ambos que "no todos" aceptan el Anuncio (cf. *ibid* v. 16) y que los que lo aceptan se reúnen en una cierta comunidad [6].

El problema estará en saber hasta qué punto la fe es una obra o algo totalmente distinto de las obras. Pero antes de llegar a esa

[5] Véanse, sobre todo, en cuanto a Filón, las citas de LA III 228 y Her 93, recogidas en el § 7. La primera de ellas continúa diciendo: "Porque, si nosotros colocamos nuestra fe en nuestros propios razonamientos, fundamentamos y construimos la ciudad de la mente, que corrompe la verdad".

[6] Las extraordinarias alabanzas que Filón dedica a la fe (cf. Abr 262, Migr 44, Her 93, Praem 30 en § 7) son debidas a que la fe tiene que superar un sinnúmero de tendencias humanas, de modo que pocos la logran.

pregunta, como algo que ayuda a plantearla, quisiera notar otros dos puntos de coincidencia entre ambos autores.

En primer lugar, la primacía de lo teologal (la referencia a Dios) respecto de las virtudes simplemente humanas. En cuanto a Pablo, observemos las referencias a Dios a lo largo de Rom 4: las obras solas tendrían valor, *pero no ante Dios*" (v. 2); Abrahán, en cambio, "creyó en *Dios*" (v. 3), "cree en *Aquel* que justifica al impío" (v. 5), cree que "*Dios* concede la justicia prescindiendo de las obras" (v. 6), que "el *Señor* no tiene en cuenta el pecado" (v. 8). Fue "por la fe, para que fuera por gracia" (v. 16)... de Dios; creyó "en *Dios*, que da vida a los muertos y llama al ser lo que no es" (v. 17); "ante la promesa de *Dios*, no vaciló, dando a *Dios* la gloria" (v. 20). Todo eso se ha dicho "por los que creen en *Aquel* que resucitó a Jesús" (v. 24).

Filón también, como hemos visto, interpreta en línea teologal[7] la fe de Gen 15,6: "Creer en Dios y no en discursos profanos" (LA III 228). Precisamente porque no se ve aquello en que se cree, el alma queda más suspendida en Dios mismo: "No dice: 'que te muestro', sino: 'que te mostraré', como testimonio de la fe con que el alma cree en Dios... por la espera de lo que ha de venir" (Migr 43).

En la misma línea, hemos leído que Abrahán "creyendo, se acercó a Dios" (Migr 132).

El cambio de nombre de Abrahán significa, según Filón, un cambio en su actitud vital: un paso "de lo nacido a lo no nacido, del mundo a su Hacedor y Padre" (Her 97). Por ese cambio, Abrahán se vuelve "sabio y amante de Dios" (*philotheos:* Cher 7), "hombre de Dios", según la palabra que se le aplica: 'Yo soy tu Dios'" (Gig 63), "el que sigue la única Vía Real, la del único Rey y Pantocrátor" (*ibid.* 64), "la sabiduría de Dios" (Her 314). "Comprendiéndose a sí mismo, mucho renegó de la nada... de todo ser nacido, y el que reniega de sí mismo, conoce aquel que es" (Somn 60).

Refiriéndose al sacrificio de Isaac: "Hacerlo todo por causa de Dios sólo" (LA III 209).

Un buen resumen en Abr 273: "Honrando la fe que tiene para con El, Dios devuelve al hombre fidelidad (otra vez: *pistis*)..., hablando con él, no como Dios con un hombre, sino como un amigo con su conocido".

9. En segundo lugar, el énfasis dado a lo que Dios hace, por cima de lo que el hombre hace: un sentido, por tanto, de "gracia" de Dios, que el hombre acoge con humildad.

[7] Maddalena, *Filone*, 381-385, subraya la primacía del aspecto teologal: "La fede e la speranza e l'amore". En Wolfson II, 200-267 encontramos una clasificación completa de las virtudes según Filón.

Pablo, centrándonos en el capítulo antes citado, no acepta que Dios deba darnos una "paga según deuda *y no según gracia*" (Rom 4,4). Si se dice que "Dios concede la justicia *prescindiendo de las obras*, se está subrayando la obra de Dios por cima de la del hombre. Lo mismo se logra con la contraposición "promesa" (acto gratuito de Dios) —"Ley" (algo que obligaría al mismo Dios) (vv. 14s). Más claro el v. 16: "para que sea *por gracia*" y los textos siguientes donde, como objeto de la fe, se presenta lo que Dios hace: "vivifica a los muertos y llama el no-ser a que sea" (v. 17), "tiene poder para hacer aquello que ha prometido" (v. 21), "resucitó a Jesús, el Señor, de entre los muertos" (v. 22).

Filón cantará ciertamente las alabanzas de la naturaleza, pero, por lo menos desde un punto de vista existencial, debemos ver esa naturaleza totalmente sujeta a la gracia: "Don y obra y gracia de Dios es todo lo que hay en el mundo y el mundo mismo" (LA III 78) [8].

Abrahán, nos dirá, por ejemplo, recibió grandes promesas antes de haber hecho nada especialmente bueno, pero "había engendrado un tipo digno del esfuerzo, pues Abrahán se interpreta: 'Padre elevado' " (*ibid.* 83). Lo mismo se había dicho de Noé, fruto de "una conformación y un nacimiento alabables, pues Noé se interpreta descanso y justo" (*ibid.* 77). También Isaac es "alabado antes de su nacimiento" (*ibid.* 85), por las palabras que se expresan en Gn 17,19 y porque las palabras de Sara: "Mi señor es anciano" (Gn 18,11) se aplican al Verbo divino (*ibid.* 218), por quien Isaac será risa y alegría.

En todos estos casos, la lectura de la Biblia (en concreto, el valor "entitativo" de los nombres) lleva a Filón a decir que hubo gente buena desde su nacimiento. Pero esa "bondad natural" no es contrapuesta lo más mínimo al don de Dios: es más bien fruto de la Palabra eterna, de la Providencia, vivida existencialmente en términos de gracia.

En ese sentido, el dominio total de Dios sobre el mundo que ha creado es pieza fundamental en la concepción de Filón [9]. Como se pone de manifiesto en el sacrificio de Abrahán y en su mismo nacimiento, "¿acaso hay algo imposible para Dios?" (Abr 112, Migr 122; cf. Rom 4,21). Antes hemos citado ya que Dios era la "causa única de las gracias y de los bienes" (Mut 155). Abrahán, en esa misma línea, es llamado "el primero que creyó, pues fue el prime-

[8] Según Wolfson, *Philo* I, 295-324, Filón introduce el tema de la Creación en la filosofía griega, tema que subraya enormemente la soberanía de Dios.

[9] Oponiéndose especialmente a la filosofía estoica, Filón subraya la libertad con que Dios dirige la marcha del mundo. Cf. Maddalena, *Filone*, 152-153; especiamente extenso, Wolfson, *Philo* I, 325-359.

ro que tuvo la convicción firme e inconmovible de que existe una sola causa, que desde arriba tiene providencia del mundo y de todo lo que hay en él" (Virt 216).

Más importante todavía es la idea que, quien entra por los caminos de la fe, es conducido directamente por Dios. Esta idea está claramente contenida en los escritos de Filón[10].

Cuando Abrahán deja su casa, se nos dice que Dios se le apareció (Gn 12,7), "mostrando cómo aparece inmediatamente al que se despoja de lo mortal y corre hacia lo incorporal" (Det 159). "Por eso dice, no que el sabio vio a Dios, sino que 'Dios se apareció' al sabio, pues era imposible que alguien percibiera por sí mismo lo que hace referencia a la verdad, si ella misma no aparece y se muestra" (Abr 80). "El Logos sagrado y verdaderamente divino usa las virtudes como su baluarte... valiéndose de una fuerza que viene de Dios, vence las potencias que hemos nombrado" (Abr 244). A Dios debe Abrahán su proximidad con él (Gn 24,7), "porque no es posible que el que habita en el cuerpo y en la raza mortal pueda emparentarse con Dios, sino aquel a quien Dios libra de la cárcel" (LA III 42).

10. Esa perspectiva debe ser tenida en cuenta cuando leemos los textos, ciertamente impresionantes, sobre el mérito de la fe[11]. No se trata de quitarle nada a Dios, sino de subrayar la dificultad de una decisión que se toma en contra de todas las "fes" espontáneas del hombre: "Quien cree en esas cosas, deja de creer en Dios y quien deja de creer en ellas, ha creído en Dios" (Abr 269).

Por eso leímos: "confirmarlo por obra, es cosa grande" (*ibid.* 363). En la misma línea se ha dicho que la fe es "obra de una razón grande y olímpica", pues "no deja desviarse por nada de lo de aquí" (Her 93). "Quién logró menospreciar y superar todas las cosas corporales e incorporales y... hacerse fuerte sólo en Dios, con un pensamiento poderoso y con fe inconmovible..." (Praem 30).

Por haber dejado la casa de su padre, tema frecuentemente relacionado con la fe, se llama a Abrahán "atleta perfecto, digno de trofeos y coronas" (Migr 27).

Todo ello estará en abierta contradicción con el pensamiento de Pablo, si damos por válida una cierta lectura de Rom 4,5: "el que no obra, pero cree", significaría que "creer" es todo lo contrario de obrar; "justifica al impío" significaría que el impío "justificado" seguiría siendo tan impío como antes.

[10] "Come i Giudei sapevano meglio dei Greci, l'uomo è impotente a trovar Dio a Dio non gli si svela per dono gratuito" (Maddalena, *Filone,* 7). Sintético y preciso, Wolfson, *Philo* I, 432-456.

[11] El tema del mérito de la virtud, según Filón, es tratado más en general en Wolfson, *Philo* II, 279-303.

Pero esa no es la única lectura posible del texto: muchas veces hablamos en términos de simultaneidad, cuando en realidad hay sucesión temporal. Así, en v. 4, estaría "mejor" decir: "a quien ha obrado (*ergasamenos*, en vez de *ergazomenos*), la paga se le da...". Apilcando el mismo cambio a v. 5, leeremos: "al que no ha obrado (es decir, no cuenta con un *curriculum* de obras), pero cree en Aquel que justifica al (hasta ahora) impío...". Con lo cual la "fe" puede ser también "obra" y el "justificado" puede ser un "no-impío". Tanto más, cuando Pablo mismo habla de la "obra de la fe" (1 Tes 1,3) y de la "fe que actúa por medio del amor" (Gál 5,6) e incluso amenaza con la pérdida de la justificación final, si las obras no son conformes a la fe (1 Cor 6,9s; Gál 5,19-21).

En el mismo texto de Rom 4 trasluce, de algún modo, el mérito de la fe: *a*) si, según indicábamos, en vv. 1.2.4 se recompone la frase "encontró gracia ante Dios"; *b*) si, según también dijimos, v. 4 se relaciona positivamente con Gn 15,1, entendiendo que puede haber una paga "según gracia" y no "según deuda"; *c*) en vv. 18-21 se subraya extraordinariamente la dificultad de la fe de Abrahán y se ve en esa dificultad el por qué (v. 22: *dio*) de Gn 15,6; *d*) con eso damos a *logizomai* su sentido normal de: "le fue anotado en cuenta", sentido presente en la frase negativa de v. 8: "no tiene en cuenta el pecado".

Ni así se llega a una identificación de puntos de vista entre Filón y Pablo: el primero tiende a ver la gracia *en* las realidades pre-existentes; Pablo tiende a desligarla (no de modo radical) de las realidades preexistentes para unirla al evangelio de Jesucristo. Pero, salvadas las diferencias, el terreno común es mucho más amplio de lo que creíamos.

b) *La paternidad de Abrahán*

11. Tanto para Pablo como para Filón la paternidad de Abrahán es consecuencia de su fe, pero con implicaciones prácticas totalmente distintas. Filón, creemos, aceptaría gustoso la fórmula: "Abrahán, padre de los creyentes", pero añadiría que "creyentes" son los judíos y muy pocos más, mientras que para Pablo el tema de Abrahán se proyecta de modo fundamental a la conversión de los gentiles.

Recordemos que Pablo une la promesa de Gn 17,5: "Te haré padre de multitud de pueblos" (citada en Rom 4,17s) con la de 12,3: "En ti serán bendecidas todas las naciones" (citadas en Gál 3,8), entendiendo que las naciones paganas están llamadas a participar de la plenitud de bendición, prometida a Abrahán: "de modo que, en Cristo Jesús, pase a los gentiles la bendición de Abrahán" (Gál 3,14). Más aún: traduce "esta tierra", de Gn 15,7, por "el mundo", haciendo así a Abrahán heredero del mundo creyente (Rom

4,13; cf. v. 14: "pues si los de la Ley son herederos, queda sin sentido la fe, sin valor la promesa").

Con ello no queda dicho que Pablo pase por alto la descendencia sociológica (más que física) de Abrahán, representada por el pueblo judío: "Yo también" soy "descendencia de Abrahán", se dice en Rom 11,1 y 2 Cor 11,22. Asimismo, las comparaciones de Rom 9,6ss defienden que la Palabra de Dios se ha mantenido, por más que Dios haya ido escogiendo sólo una parte —un Resto (9,37.29; 11,5)— de la descendencia "carnal" (como decíamos: sociológica") de Abrahán.

Sólo Gál 4,22-31 podría llevarnos a pensar que el pueblo que fue con Moisés al Sinaí representaba, para Pablo, la descendencia de Agar (con lo cual *todo* el Antiguo Testamento quedaría descalificado). Pero eso son alegorías (v. 24: *allegoroumena*), semejantes a las de Filón (cf. LA III 244): uso pedagógico de un texto en orden a expresar una idea (que bien merecería una extensa comparación entre Filón y Pablo), pero sin tocar para nada el sentido literal, ni las implicaciones teológicas, de aquel mismo texto.

12. Filón, en cambio, ni por alegoría llega a decir que Abrahán sea padre de una multitud de pueblos... gentiles.

Abrahán, se dice repetidamente (cf. Cher 7, Gig 63, Mut 69), es el "padre escogido del sonido", íntimamente relacionado con el Logos (la Palabra). Pero, en cuanto a sus hijos en la tierra, es simplemente "el primero y el gran conductor (*archegetes*) de nuestro pueblo" (Abr 275). No cabe duda que los prosélitos podrán, de algún modo, considerar a Abrahán como padre[12]; pero las naciones en cuanto tales tendrán que esperar a los días (para Filón lejanos) del Mesías[13]. "Esta tierra" que Abrahán recibe en herencia, será también el universo entero, pero en cuanto que el Universo está contenido en Dios: "Todo el mundo (*kosmos*, como en Rom, 4,13) tiene por herencia... por cuanto que se le ha dicho": 'El Señor mismo es tu herencia' " (Somn 159). No pasa por la mente de Filón que ese "universo" sea el conjunto de pueblos gentiles.

13. Grandes diferencias, pues, pero más en una cuestión de hecho que en una cuestión de principio. Filón no contradeciría a

[12] Llega, ciertamente, a la identificación, prácticamente total, entre el judío nativo y el prosélito (cf. Virt 219; Wolfson, *Philo* II, 352-364) y a incluir entre los "prosélitos espirituales" a personas que no tuvieron relación institucional con Israel (*ibid.* 365-374; cf. Prob. 72-75).

[13] Aún entonces se tratará de una conversión a *nuestra* Ley a la vista de *nuestra* prosperidad. "...echando por la borda sus costumbres ancestrales, se convertirán a honrar exclusivamente nuestras leyes, porque, cuando el resplandor de su brillo vaya acompañado por la prosperidad de la nación, dejará en la oscuridad la luz de los demás" (Mos II 44; cfr. Wolfson II, 407-420).

Pablo hasta el punto de decir: "los hijos de la carne, esos son los hijos de Dios" (cf. Rom 9,8) o que la circuncisión que vale es la que se lleva en la carne (cf. Rom 2,28). Dice más bien: "¿Quién es el heredero?... El que avanza, liberado de todas las barreras externas, y se aparta, si es posible hablar así, de sí mismo" (Her 68, cf. 76). Sólo que no encuentra hombres así fuera de la comunidad de Israel.

Los filósofos griegos, para Filón, han fallado: pusieron un buen fundamento, pero no completaron su obra. Para Pablo también: "Habiendo conocido a Dios, no le dieron la gloria ni la acción de gracias que como a Dios le correspondían" (Rom 1,21). Aparte, pues, los frutos del Evangelio, que Filón desconoce, coincidirían bastante en el enjuiciamiento del mundo circundante (cf. Gál 2,15; 1 Tes 4,5.13).

En la cuestión de principio, en cambio, la proximidad es mucho mayor. Abrahán es padre, como modelo en la fe y la entrega a Dios; representa una realización plena del ideal al que todo hombre está llamado. Así en Mut 186: "Abrahán creyó en Dios, pero creyó como hombre, para que conozcas lo que es propio del mortal".

Pero Abrahán también es padre, por cuanto que su justicia se traduce en bendición para toda la humanidad [14]. En eso Filón se distinguiría de Pablo, porque hará llegar a los gentiles una bendición mucho menor, pero se aparta mucho más de todos aquellos que, por los méritos de Abrahán (cf. Mt 3,9; Lc 3,8; Jn 8,39s; Rom 9,8), se sintieron dispensados de una fidelidad personal.

La importancia de Dios, la importancia de la obra de Dios (la gracia) y la importancia de la respuesta personal a la obra de Dios (la fe) son puntos firmes, fundamentales para Pablo y para Filón. La "nueva situación" en que la fe debe ser vivida es para Filón una realidad profana, que debe ser asimilada por la meditación y el estudio. Pablo, en cambio, sabe de una "nueva creación" por la que *todo* se ve de forma distinta.

En eso se distinguen esos dos auténticos hijos de Abrahán.

JORGE SÁNCHEZ BOSCH

[14] La "bendición" que llega a los gentiles es, para Filón, algo así como la irradiación natural de la bondad del justo (cf. Migr 109.120s. 124; Somn 176.178). Incluso en la intercesión ante Sodoma, se subraya que es por amor del justo que se pide la gracia: "Tú, Señor, honra sólo al justo" (LA III 9).

EL CARACTER EXPANSIVO DEL CODICE DE BEZA

Entre los códices del Nuevo Testamento, ninguno ha atraído tanto mi interés como el *Codex Bezae Cantabrigiensis* (D), principal y casi único representante del Texto Occidental, y objeto de polémica por la singularidad de sus lecturas. Contiene solamente los cuatro Evangelios y los Hechos de los Apóstoles (hasta el cap. 22,39), con algunas lagunas de varias páginas. Este tipo de Texto Occidental, está atestiguado también por el *Codex Washingtonianus* (W) para Mc 1,1-5,30 y por el ms 0171 para algunos versículos de Mt 10 y de Lc 22; con frecuencia van acompañados por algunos códices de la Vetus Latina, antigua versión siríaca (ms sinaítico, y ms curetonio sólo en parte), algunos Padres latinos (Marcion, Ireneo, Tertuliano y Cipriano) y el *Diatessaron* de Taciano[1].

Sobre la datación y localización del Códice de Beza puede decirse que ninguna de sus anotaciones parece posterior al siglo VIII[2] y su texto fue escrito en el siglo VI o en el V[3]; su procedencia es desconocida, pero podría situarse en Rávena o en el sur de Italia[4].

En términos generales, su texto se caracteriza por ser libre y expansivo, sin embargo presenta algunas omisiones, sobre todo al final del Evangelio de Lucas, que son las que Westcott y Hort denominan "Western non-interpolations", únicas lecturas de este Texto Occidental consideradas por ellos como propias del texto original[5]; de ellas no voy a tratar. Con ocasión del homenaje al prof. A. Díez Macho he escogido como tema para el presente artículo, el aspecto parafrástico o expansivo del Códice de Beza, por considerarlo el rasgo más cercano al estilo de los *targumim*, agradeciendo así la labor inapreciable que el prof. A. Díez Macho ha realizado en este campo.

Para no sobrepasar los límites usuales en este tipo de trabajos, voy a limitarme al texto de los evangelios. En ellos encontra-

1 B. M. Metzger, *The text of the New Testament, its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford 1968), p. 214.

2 E. A. Loew, *The Codex Bezae,* JThS 14, 385-388.

3 F. C. Burkitt, *The date of Codex Bezae,* JThS 3, 501-513.

4 F. C. Burkitt, *op. cit.*, p. 505.

5 Sobre la originalidad de estas lecturas y el proceso seguido en su estudio, ver B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (a Companion Volume to the *United Bible Societies' Greek New Testament*), pp. 191-193; y el artículo de K. Snodgrass, "*Western non-interpolations*", JBL 91, 369-379.

mos más de 950 adiciones[6], la mayor parte son breves, y en su mayoría responden al carácter expansivo del códice; cito como ejemplo Mt 26,60-61 donde leemos και ουκ ευρον το εξης και πολλοι προσηλθον· ψευδομαρτυρες και ουκ ευρον το εξης υστερον δε ηλθον δυο ψευδομαρτυρες και ειπον· τουτον ηκουσαμεν λεγοντα (D), para el texto καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων. ὕστερον δὲ προσελθόντες δύο εἶπαν· οὗτος ἔφη·[7].

En términos generales, no podemos hablar de una línea teológica subyacente en el Códice de Beza; los puntos de vista de E. J. Epp[8] sobre la fuerte actitud antijudía que se percibe en el texto de Hechos, han sido replanteados por C. K. Barret, quien argumenta en favor de la tendencia general de este códice a explicar y facilitar, a enfatizar y, con frecuencia, a exagerar lo que se encuentra ya de alguna manera en otras formas del texto, y concluye que la tendencia antijudía (y alguna otra derivada de ella), aunque haya sido correctamente percibida por estudiosos como Epp y Menoud, no justifica que hablemos de características teológicas específicas del manuscrito o del Texto Occidental; hace hincapié en que el rasgo esencial del manuscrito —o texto— es exagerar tendencias ya existentes[9]. Esta afirmación, demostrada por Barret para el libro de los Hechos, puede ser también válida para los Evangelios. El interés del escriba del códice —o del editor del Texto Occidental— por precisar o extremar conceptos puede a menudo percibirse en casos como éstos: Jn 7,39 donde a πνεῦμα D añade αγιον επ αυτοις, Jn 17,17-25 donde siete veces ὁ κόσμος va determinado por ουτος, y en Lc 12,10 el pecado contra el espíritu nó se perdonará ουτε εν τω αιωνι ουτε εν τω μελλοντι.

Razones de espacio me obligan a dejar a un lado adiciones menores que tendrían otros niveles de interés, para discutir únicamente aquellas que, por su extensión, pudieran tener incidencia en algún aspecto significativo para la historia del texto o de su composición.

6 En ellas no están incluidas ni las adiciones del artículo ni las de la conjunción καί (unas 100), que con frecuencia responden a una construcción más semitizante, uniendo dos verbos equivalentes, frente a la más helenizante, donde uno de los verbos va en participio; ej.: Mt 20,6 εξηλθεν και ευρεν y ἐξελθὼν εὗρεν.

7 En este caso y en los subsiguientes, el texto del Nuevo Testamento citado está tomado de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*[26] (Stuttgart 1979).

8 E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts,* SNTS Monograph Serie 3 (Cambridge 1966).

9 C. K. Barret, *Is there a theological tendency in Codex Bezae?,* en *Text and Interpretation* (Studies in the New Testament presented to Matthew Black) (Cambridge 1979).

1. Citaré en primer lugar los textos que considero que son el resultado de una armonización o intercambio dentro de los textos evangélicos:

a) Presentes también en otros manuscritos, por tanto no exclusivos del Texto Occidental:

Mt 5,44 ευλογειτε τους καταρωμενους ϋμειν καλως ποιειτε τοις μεισουσιν ϋμας, con Lc 6,27-28.

Mt 17,21 τουτο δε το γενος ουκ εκπορευεται ει μη εν προσευχη και νηστεια, con Mc 9,29.

Mt 18,11 ηλθεν γαρ ο ϋιος του ανθρωπου σωσαι το απολωλος, con Lc 19,10.

Mt 24,41 δυο επι κλεινης μειας· εις παραλαμβανεται και εις αφιεται, con Lc 17,34.

Mc 11,26 ει δε ϋμεις ουκ αφιεται ουδε ο πατηρ ϋμων ο εν ουρανοις αφησει ϋμειν τα παραπτωματα ϋμων, con Mt 6,15.

Lc 11,2 γενηθητω το θελημα σου ως εν ουρανω και επι γης, con Mt 6,10.

Lc 11,15 ο δε αποκριθεις ειπεν πως δυναται σαταναν σαναν (*sic*) εκβαλειν, con Mc 3,23.

Lc 19,45 εν αυτω και αγοραζοντας και τας τραπεζας των κολλυβιστων εξεχεεν και τας καθεδρας των πωλουντων τας περιστερας, con Mt 21,12 y Mc 11,15.

Lc 22,47 τουτο γαρ σημειον δεδωκει αυτοις ον αν φιλησω αυτος εστιν, con Mt 26,48 y Mc 14,44.

Lc 23,17 αναγκην δε ειχεν κατα εορτην απολυειν αυτοις ενα, con Mt 27,15 y Mc 15,6, semejante a Jn 18,39. D y algunas versiones (syr^{cu} aeth^{utr}) posponen este verso al verso 19.

Lc 23,53 και θεντος αυτου επεθηκεν τω μνημειω λειθον ον μογις εικοσι εκυλιον; frase cuya primera mitad está armonizada con Mt 27,60 y Mc 15,46; la segunda parte proviene probablemente de tradición oral, presente sólo en D, 0124, un manuscrito latino (c) y la versión sahídica.

Lc 24,1 και τινες συν αυταις ελογιζοντο δε εν εαυταις τις αρα αποκυλισει τον λιθον, con Mc 16,3; las primeras palabras: και τινες συν αυταις, vienen atestiguadas por muchos manuscritos, el resto de la frase sólo se encuentra en D, 0124, un manuscrito latino (c) y la versión sahídica; estos testimonios coinciden con los del caso anterior (Lc 23,53).

b) Armonizaciones que encontramos en D únicamente, o en D y algunos manuscritos latinos, es decir, propios del Texto Occidental:

Mt 24,31 αρχομενων δε τουτων γεινεσθαι αναβλεψατε και επαρατε τας κεφαλας ϋμων· διοτι εγγειζει η απολυτρωσεις ϋμων, con Lc 21,28.

Lc 2,39 ˙καθως ερεθη δια του προφητου οτι ναζωραιος κληθησεται, con Mt 2,23.

Lc 4,31 την παραθαλασσιον εν οριοις ζαβουλων και νεφθαλειμ, con Mt 4,13.

Lc 5,14 ο δε εξελθων ηρξατο κηρυσσειν και διαφημειζειν τον λογον ωστε μηκετι δυνασθαι αυτον φανερως εισ πολιν εισελθειν αλλα εξω ην εν ερημοις τοποις και συνηρχοντο προς αυτον και ηλθεν παλιν εις καφαρναουμ, con Mc 1,45-2,1.

Lc 5,27 και ελθων παλιν παρα την θαλασσαν τον επακολουθουντα αυτω οχλον εδιδασκεν, con Mc 2,13 (libre).

Lc 6,14 τον αδελφον αυτου ους επωνομασεν βοανηργες ο εστιν ϋιοι βροντης, con Mc 3,17.

Lc 11,2 μη βαττολογειτε ως οι λοιποι δοκουσιν γαρ τινες οτι εν τη πολυλογεια αυτων εισακουσθησονται αλλα προσευχομενοι, con Mt 6,7.

Lc 11,30 και καθως ϊωνας εν τη κοιλια του κητους εγενετο τρις ημερας και τρεις νυκτας ουτως και ο ϋιος του ανθρωπου εν τη γη, con Mt 12,40.

Lc 19,27 και τον αχρειον δουλον εκβαλετε εις το σκοτος το εξωτερον εκει εσται ο κλαυθμος και ο βρυγμος των οδοντων, con Mt 25,30.

c) Alusiones a otros textos, o repeticiones dentro del mismo evangelista:

Mt 10,23 ˙εαν δε εν τη αλλη διωκουσιν υμας˙ φευγετε εις την αλλην. Expansión repetitiva de la frase precedente: οταν δε διωκουσιν υμας εν τη πολι ταυτη φευγεται εις την αλλην. Coinciden con D algunos manuscritos de tipo occidental y cesariense.

Mc 1,34 και εθεραπευσεν αυτους και τους δαιμονια εχοντας εξεβαλεν αυτα απ αυτων. El Códice de Beza dice dos veces en el mismo verso que Jesús curaba y expulsaba a los demonios; la primera vez así, en términos generales, y la segunda precisando más: curaba πολλους κακως εχοντας ποικιλαις νοσοις y expulsaba δαιμονια πολλα. Todos los manuscritos excepto D presentan sólo esta segunda expresión. La crítica textual rechaza el doblete como forma de corrupción, pero, en este caso, sería la segunda frase, más concreta que la primera, el elemento aclaratorio o expansivo; vemos, sin embargo, que es la segunda frase la que está masivamente apoyada por los testimonios manuscritos. También este mismo verso contiene otra idea referente a los demonios, y es la de que Jesús no les dejaba hablar porque le conocían: καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν; la posición de esta frase en D es detrás

del primer enunciado general y va seguida del particular. Nos encontramos, pues, ante una expansión algo peculiar: precede al texto, desplazando la idea consiguiente; sugiero por tanto el texto largo como original, o en otros términos, no corrupto, y el texto corto como resultado de un proceso de simplificación. Una posible omisión por homoioteleutón pudo también producirse en algún momento de la transmisión: και εθεραπευσεν... και εθεραπευσεν.

Mc 7,8 βαπτισμους ξεστων· και ποτηριων και αλλα παρομοια· α ποιειεται τοιαυτα πολλα. Repetición semejante al verso 4, en D y pocos manuscritos.

Mc 9,44 οπου ο σκωληξ αυτων ου τελευτα· και το πυρ ου σβενυτε, y
Mc 9,46 οπου ο σκωλεξ αυτων ου τελευτα και το πυρ ου σβεννυτε. Doble repetición del texto de Isaías 66,24 citado también en Mc 9,48. D va acompañado por una buena parte de los testimonios manuscritos.

Mc 13,2 και δια τριων ημερων αλλος αναστησεται ανευ χειρων. Semejante al texto de Mc 14,58 y, en la idea sólo, a Jn 2,19. Presente en D y algunos manuscritos latinos.

Jn 12,28 εν τη δοξη η ειχον παρα σοι προ του τον κοσμον γενεσθαι, interpolado de 17,5; se trata de la misma petición al Padre. Sólo D y algún manuscrito latino presentan esta frase.

2. Fragmentos de procedencia incierta que requieren discusión:

Mt 20,28 Después del pasaje en el que la madre de los hijos del Zebedeo solicita para ellos los primeros puestos, vienen unas palabras de Jesús sobre el servicio a los demás; a ellas el Códice de Beza añade: ὑμεις δε ζητειτε· εκ μεικρου αυξησαι και εκ μειζονος ελαττον ειναι[10], y seguidamente te relata la parábola o ejemplillo moral que encontramos en Lc 14,8-10; su texto es sin embargo muy diferente; en D leemos: Εισερχομενοι δε και παρακληθεντες δειπνησαι· μη ανακλεινεσθαι εις τους εξεχοντας τοπους μη ποτε ενδοξοτερος σου επελθη και προσελθων ο δειπνοκλητωρ ειπη σοι

[10] Antítesis semejantes aparecen repetidas veces en la Biblia y en los escritos intertestamentarios (Mt 23,12; Lc 1,52 y 14,11; Prov 29,23; Job 22,29; Od Sal 41,12, etc...). En la literatura rabínica, concretamente en conexión con la enseñanza sobre el puesto que debe uno escoger, leemos en LevR I, 5 lo siguiente: "Y así solía decir Hillel: mi propia humillación es mi exaltación, mi propia exaltación es mi humillación". Nuestro texto, sin embargo, modifica esta idea cargándola de intencionalidad: "procurad aumentar a partir de lo poco (si sois o tenéis poco) y disminuir a partir de lo mucho (si sois o tenéis más)". Es un consejo activo: hay que salir de la pequeñez, creciendo y de la grandeza, abajándose; es un eco del salmo 113,5-9.

ετι κατω χωρει· και καταισχυνθηση Εαν δε αναπεσης· εις τον ηττονα τοπον και επελθη σου ηττων ερει σοι ο δειπνοκλητωρ· συναγε ετι ανω και εσται σοι τουτο χρησιμον. Texto propio del tipo occidental, está presente también en algunos manuscritos de la versión latina antigua y de la siríaca.

El ritmo o progreso de esta narración es el mismo que el del texto de Lucas, pero la expresión es muy diferente: Ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μήποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν. ἀλλ᾽ ὅταν κληθῇς πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι· φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.

La comparación de los dos textos sirve a J. Jeremias como prueba de que el texto griego es con frecuencia traducción de otro arameo [11]; después de analizar los dos pasajes, el de Mateo y el de Lucas, concluye que son dos versiones griegas de un mismo texto arameo. Es ésta una afirmación que podría ser matizada; considero que no es un *texto* arameo lo que se vierte, sino una *narración* transmitida oralmente en arameo, un relato que se difunde con la variedad de la expresión hablada; el autor de Lucas, por su parte, recoge esta tradición oral aramea y la redacta en griego, y el editor del Texto Occidental, por la suya, hace lo mismo en el texto de Mateo, nueva versión del relato arameo, o quién sabe si reproducción de alguna forma griega quizá corriente en una situación de bilingüismo. Es muy difícil descubrir, sin documentos que nos sirvan de apoyo, si la forma plural de un texto responde a una diversidad de traducciones, propiamente dichas, de un texto base, o a distintas expresiones en relación con —y no traducción de— la otra lengua compartida en esa sociedad bilingüe. "Los primeros puestos" que reclama la madre de los Zebedeo para sus hijos traen a la memoria del redactor o escriba esta parábola "popular" [12]; con ella,

[11] J. Jeremias, *Las Parábolas de Jesús* (Estella 1974) pp. 31-33. El autor habla de que "se remontan a la misma tradición aramea" (p. 32) dejando sin precisar qué tipo de tradición, pero en el apartado e) de las observaciones parece dejar claro que esa tradición se trata de un escrito: "Se logra así la impresión de que las variantes de traducción pueden conducirnos con gran verosimilitud al texto original".

[12] Algo semejante encontramos en la literatura rabínica (LevR I, 5), comentando Lv 1,1: "R. Joshua de Siknin, en nombre de R. Levi inter-

más que reproducir o armonizar el texto evangélico (habría sido un texto mucho más aproximado al de Lucas), se pretende transmitir la enseñanza que viene al caso. Pensar, como punto de partida, en un texto arameo escrito, además de innecesario, es improbable, puesto que, por el momento, carecemos de testimonios.

No parece admisible la presencia de este pasaje en el texto original de Mateo, y el análisis de su léxico nos lleva a concluirlo así: encontramos ocho palabras que no aparecen en el evangelista (ἔλαττον, δειπνέω, ἔνδοξος, ἐπέρχομαι, καταισχύνω, ἥσσων, ἄνω, χρήσιμος), y otras dos (ἐξέχω y δειπνοκλήτωρ) que no aparecen en todo el Nuevo Testamento. Casi podríamos decir que el lenguaje empleado en este fragmento ni siquiera es neotestamentario [13].

Lc 6,4 Unicamente el Códice de Beza presenta este texto: τη αυτη ημερα θεασαμενος τινα εργαζομενον τω σαβατω ειπεν αυτω ανθρωπε ει μεν οιδας τι ποιεις μακαριος ει ει δε μη οιδας επικαταρατος και παραβατης ει του νομου. El análisis estilístico de este episodio me lleva a defender más su carácter semítico que helenístico: el tipo de expresión es marcadamente semítico: τῇ αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ..., y θεασάμενος... εἶπεν... [14]; la estructura podría calificarse de rabínica, tanto por su aspecto antitético como preceptivo [15]; el vocativo ἄνθρωπε, si bien es un rasgo helenístico, no es del todo ajeno al estilo de Lucas donde aparece cuatro veces, y γύναι otras dos veces; también en Lucas encontramos frases de alcance general expresadas en segunda persona: εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως... (Lc 17,6); por otra parte la frase ει μεν οιδας τι ποιεις de nuestro texto, recuerda la de Lc 23,34 οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν.

El contenido de esta narración no se aleja de la línea que, sobre el cumplimiento del Sábado, encontramos en la enseñanza de Jesús: podría ser una glosa agádica de

pretaba este versículo (Lv 1,1) *más vale escuchar sube acá que ser humillado ante los nobles* (Prov 25,7). R. Akiba enseñaba en nombre de R. Simeon b. 'Azzai: "dirígete a dos o tres puestos inferiores al que te corresponde y toma asiento hasta que te digan '¡sube!', y no subas tú, porque te dirán '¡baja!'. Es mejor que te digan 'sube, sube', que 'baja, baja' ".

13 Añadimos a los *hapax legomena*, arriba mencionados, algunas palabras poco frecuentes en el Nuevo Testamento: ἀνακλίνω 6 veces, κάτω 9 veces, χωρέω 10 veces y χρήσιμος una sola vez.

14 J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús* (Salamanca 1976), p. 68.

15 Cf. pasaje del Talmud donde se habla de las distintas penas para transgresiones con o sin conocimiento: Shebu'ot 8a-9b.

Lc 6,5, verso que curiosamente en este códice está pospuesto al verso 10: καὶ ελεγεν αυτοις οτι κυριος εστιν ο ϋιος του ανθρωπου και του σαββατου, idea que encontramos también en Mt 12,8 y en Mc 2,27 y 28.

El léxico empleado en esta pequeña historia no parece, sin embargo, propio de Lucas: el verbo ἐργάζομαι lo emplea Lucas sólo cuatro veces (una en su Evangelio y tres en Hechos) frente a un total de 41 en el Nuevo Testamento, y los adjetivos επικατάρατος y παραβάτης no son empleados por Lucas y tienen un uso muy escaso en el Nuevo Testamento (el primero dos veces en Gálatas y el segundo cinco veces en diversas epístolas). Podríamos decir, por tanto, que parece un texto de procedencia exterior a los autores neotestamentarios; Westcott y Hort sugieren: "Possibly from the same source as the Section on the woman taken in adultery (Jn 7,53-8,11)"[16].

Lc 9,55 Después que Santiago y Juan proponen a Jesús que bajara fuego del cielo para destruir a los samaritanos, el Códice de Beza, acompañado por una parte importante de los testimonios manuscritos, añade: και ειπεν ουκ οιδατε ποιου πνευματος εστε. El texto corto es el tradicionalmente aceptado como original, atendiendo a una de las normas de la crítica textual y a la importancia concedida a los testigos de este texto. Queda, sin embargo, por explicar el origen de esta adición que es a su vez una lectura breve de un texto más extenso conservado por algunos manuscritos bizantinos y cesarienses[17].

Jn 6,56 καθως εν εμοι ο πατηρ καγω εν τω πατρι αμην αμην λεγω ϋμειν εαν μη λαβετε το σωμα του ϋιου του ανθρωπου ως τον αρτον της ζωης ουκ εχετε ζωην εν αυτω. Texto Occidental atestiguado en D y en dos manuscritos latinos (a y ff^2) con alguna variante. Recoge y repite ideas características de Juan; así, la primera frase es reflejo de Jn 17,21: καθὼς σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί... y también de Jn 14,10 ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν, asimismo Jn 14,11.14,20 y, en cierta manera, 16,32, son muy semejantes.

La expresión ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν se encuentra en Juan veinte veces.

El resto del fragmento, a primera vista, no resulta extraño en el contexto del discurso del Pan de la Vida:

16 Westcott-Hort, *The New Testament in the Original Greek*, II, p. 59 del apéndice.

17 B. M. Metzger, *A Textual Comentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971), pp. 148-149.

en los vv. 35 y 48 leemos: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, en el v. 40: πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν... ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, en el v. 53: ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου... οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς, etc... Este último verso 53 es el más semejante al de nuestro códice; sin embargo, D ofrece alguna variante que quizá responda a un concepto más elaborado de la Eucaristía: es el empleo de σῶμα por σάρξ; no es corriente este uso de σῶμα, seis veces en Juan, cinco de ellas en relación con la cruz y la muerte, y una aludiendo a la resurrección (2,21). La lectura de εν αυτω, cuando podríamos esperar ἐν ἑαυτοῖς, como en el verso 53, supone una variación de significado en la frase: αυτω se refiere al hijo del hombre y, como en el caso precedente, quizá responda también a un concepto teológico más elaborado; de no ser así, podríamos pensar en un error por semejanza con Jn 5,26, cosa que no creo probable. La variación εαν μη λαβητε por ἐὰν μὴ φάγητε del v. 53 podría responder quizá al mismo desarrollo teológico que aquí presenta el códice (λαβητε το σωμα frente a φάγητε τὴν σάρκα), pero D nos ofrece la lectura λαβητε την σαρκα en el propio verso 53; por tanto λαβητε no supone novedad en el verso 56, mientras que σωμα sí.

Aunque el fragmento en cuestión pudo haber pertenecido al texto original y haberse omitido por homoioteleutón (καθως... καθως), el análisis del texto parece indicar que es espúreo.

Jn 17,11 ουκετι ειμι εν τω κοσμω· και εν τω κοσμω ειμι y más adelante και οτε ημην μετ αυτων εγω ετηρουν αυτους εν τω ονοματι σου. Esta segunda frase es un doblete del comienzo del verso 12; error del escriba. La primera en cambio ofrece mayor dificultad; este verso 11 comienza también por οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ; en D leemos τουτω τω κοσμω, según su tendencia; sin embargo, τουτω no aparece en la repetición que estamos comentando, por tanto no es exactamente un doblete involuntario. Por otra parte, la frase και εν τω κοσμω ειμι no se encuentra en ningún otro lugar del evangelio de Juan que utiliza tantas expresiones semejantes. El manuscrito latino a (*Vercelliensis*) que acompaña a D en otros casos singulares, sólo presenta este segundo hemistiquio, el c sólo el primero, y el e sólo el segundo pero en distinta posición, quizá más coherente: al principio del verso, entre καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ y καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κώσμῳ εἰσίν. La expresión ουκετι ειμι εν τω κοσμω και εν τω κοσμω ειμι resulta excesivamente contradictoria; en toda la secuencia, hasta el verso 20, don-

de se acumulan frases semejantes, no encontramos ninguna que, como en este caso, sea exactamente la negación de otra frase contigua; por lo tanto, aunque este estilo antitético y quiásmico sea propio de Juan, es difícil no calificar este texto de erróneo.

A través de este estudio hemos podido delimitar los rasgos del Códice de Beza que ponen de manifiesto su carácter expansivo, concretamente en el texto de los evangelios. Pueden resumirse del modo siguiente:

— Las paráfrasis o ampliaciones explicativas vienen determinadas principalmente por adiciones breves que no he tenido en cuenta para este trabajo; al comienzo he citado algunas a modo de ejemplo.

— Las expansiones con cierta entidad o importancia para el texto son, en su mayoría, armonizaciones, veintiocho en total, que he agrupado según fueran exclusivas o no del Texto Occidental, o alusiones dentro del mismo evangelista; de estos siete últimos casos, sólo uno (Mc 1,34) es exclusivo del códice.

— Los fragmentos que presentan especial singularidad y procedencia incierta, se reducen a cinco y contribuyen, junto con las paráfrasis y armonizaciones, a configurar una tipología textual, no forzosamente corrupta, si tenemos *in mente* el posible pluralismo existente en los primeros textos neotestamentarios del que el Códice de Beza pueda ser exponente.

María Victoria Spottorno

LA HALAKA DE DT 21,22-23
Y
SU INTERPRETACION EN QUMRAN
Y EN JN 19,31-42

Los relatos evangélicos concuerdan en que es urgente descolgar a Jesús de la cruz y sepultarlo. Sin citarlo expresamente, es claro que esta prisa trata de cumplir la halaká de Dt 21,22-23:

> "Si un hombre, reo de delito capital (*mišpaṭ mawet*) ha sido ejecutado y le has colgado de un madero (*wehûmat wetalîta... 'al 'eṣ*), no dejarás que su cadáver pase la noche en el madero; *le enterrarás sin falta* (*qabór tiqberennû*) el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios (*qilelat 'Elohîm talûy*). Así no contaminarás la tierra que el Señor tu Dios te da en herencia (*naḥalah*)".

Esta norma vale para cualquier día, mucho más para víspera de sábado o de fiesta. Por eso Jn 19,31: "aquel sábado era muy solemne" equivale a decir 'máxima urgencia en cumplir la halaká'.

A la luz de la resurrección, Juan recordará la muerte y sepultura de Jesús en la víspera de Pascua, descubriendo que "todo esto sucedió para que se cumpliera la Escritura" (Jn 19,36-37). Con este trabajo queremos iluminar mejor esa interpretación joanea de la sepultura de Jesús (Jn 19,31-42): qué significa "se ha cumplido" la Escritura, y qué función realiza la halaká de Dt 21,22-23 [1]. Pero antes es preciso situar esa halaká en el contexto de la antigua praxis judía y sus diversas interpretaciones [2]. Dos pasajes de Qumrán (4QpNah y 11QTemple) son de especial interés en la discusión de esta halaká.

[1] Cada día se siente más necesario conocer la tradición hermenéutica del judaísmo para situar correctamente los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Cf. recientemente, G. Vermes, "Jewish Studies and New Testament Interpretation": JJS 31 (1980) 1-17; id., "Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology": JJS 33 [FS Y. Yadin] (1982) 361-376; P. S. Alexander, "Rabbinic Judaism and the New Testament": ZNW 74 (1983) 237-246; R. Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (Roma 1982).

Es en este campo donde se ha desarrollado la gran labor filológica del prof. A. Díez Macho, a quien va dedicado con gratitud este trabajo.

[2] Desde el principio hay que advertir que el interés de los comentarios modernos se centra en la pena de muerte (*talah* y su significado), mientras el acento de la halaká es la sepultura.

I. DT 21,22-23 COMO 'CODIFICACION DE UNA PRAXIS'

La brevedad casi esquemática del texto deuteronómico plantea varios interrogantes: cuál es el delito capital, y que exige además la exposición del cadáver sobre un madero; por qué es tan urgente sepultarlo el mismo día, y el no hacerlo puede producir 'contaminación' en la tierra, etc.[3]. El contexto no ayuda a precisar, pues Dt 21 es una colección de normas inconexas. C. M. Carmichael sugiere ver aquí un punto final de la reflexión redaccional deuteronomista[4]: evaluando varios casos de pena capital seguida de exposición del cadáver, se adopta la fórmula que expresa mejor la fidelidad a la alianza con Dios. Este proceso de 'codificación de la praxis' sería análogo al de otras legislaciones orientales más antiguas, como el llamado 'código' de Hammurabi (en realidad una jurisprudencia promulgada por el rey)[5].

El episodio que está detrás de Dt 21,22-23, según Carmichael, sería la ejecución de siete hijos de Saúl (2 Sm 21,1-14). En efecto, se busca la razón de un grave problema del tiempo de David: el hambre asola el país desde hace tres años (la tierra es estéril, casi 'maldita'). Dios mismo indica al rey que la causa es el delito de sangre cometido por Saúl: intentó aniquilar a los gabaonitas (2 Sm 21,1-3), a quienes Josué, bajo juramento, había asegurado la vida. Israel sabe que debe respetar ese pacto sagrado: "Lo que hemos de hacer con ellos es dejarlos con vida, para que no venga sobre nosotros la Cólera [de Dios] por el juramento que hemos hecho" (Jos 9,20). Saúl cometió, pues, un grave delito político y religioso (traición y perjurio) que merece la muerte (*mišpaṭ mawet*). En represalia, son ejecutados siete hijos de Saúl, con un suplicio que no podemos precisar (*hôqa'*: 2 Sm 21,6.9.13), y que las versiones antiguas interpretan de modo diverso: "exponer al sol", *exēliasōmen* (LXX), el targum recurre a la voz genérica *ṣelab* ("colgar"), la Vulgata lee *crucifigere*. Es interesante notar que el mismo verbo *hôqa'* es la forma con que Moisés ajustició a los idólatras en Moab[6].

[3] El judaísmo rabínico, con sus métodos exegéticos propios, ha precisado estos aspectos: se ha relacionado con los versículos precedentes (la rebeldía de un hijo: vv. 18-21) o el siguiente (*qilelat Elohîm* del v. 23 como delito de blasfemia), etc. El targum Ps-Jonatán hace un comentario hagádico sobre el hombre como imagen de Dios. Cf. R. Le Déaut (ed.), *Tg Pentat., Dt* (Paris 1980) 177. Cf. Rashi (ed. Silbermann, Jerusalem 1934) 107, más notas.

[4] C. M. Carmichael, "Uncovering a Major Source of Mosaic Law: The Evidence of Deut. 21,15-22,5": JBL 101 (1982) 505-520 (511-13).

[5] J. Bottéro, "Le 'Code' de Ḫammu-rabi", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* Serie III, 12 (1982) 409-444.

[6] También aquí, las versiones antiguas han interpretado diversa-

Estos cadáveres "expuestos al sol" o "colgados" deberían aplacar la Cólera de Dios por el crimen contra los gabaonitas (cf. 2 Sm 21,3: "¿Cómo puedo aplacaros para que bendigáis la heredad [*naḥalah*] de Yahvéh?". Así ocurre en el caso de Moisés: después de *hôqa'* a los idólatras cesa la Cólera de Dios (Nm 25,4). Pero no ocurre así en tiempo de David. Entonces se comprende que la vista de los cadáveres no enterrados ofende a Dios, y que el hambre no cesará mientras no sean enterrados. En efecto, al enterrar David los cadáveres "Dios quedó aplacado con la tierra" (2 Sm 21,14). Cesa el hambre: la heredad (*naḥalah*) que Dios dio a Israel ya no está 'contaminada'.

En el lento proceso de jurisprudencia, la tradición ha comprendido que la praxis de Moisés en Nm 25,1-4 aporta un dato importante (tipifica la idolatría como delito capital, que merece *hôqa'*), pero el proceso penal es incompleto, al no mencionar la sepultura. El episodio de David completa este punto: no dar sepultura a los condenados atrae la cólera de Dios y 'contamina' la tierra. El caso de Josué es instructivo: las dos ejecuciones (seguidas de *talah* de los cadáveres: Jos 8,29; 10,26-27) resaltan la halaká de sepultarlos antes de caer el sol. Es posible que el pacto con Gabaón (Jos 9), enmarcado entre estas dos ejecuciones (Jos 10,26-27 es incluso estricta consecuencia del pacto) subraye más aún la gravedad del crimen de Saúl.

Con este trasfondo, el esquematismo de Dt 21,22-23 se comprende como una mejor formulación de la praxis judicial y penal:

— ante todo, tiene que tratarse de un delito capital (*mišpaṭ mawet*), análogo a los conocidos por la tradición de Nm 25,4 (idolatría) y 2 Sm 21,1-2 (traición y perjurio);

— se confirma que el orden correcto es ajusticiar primero y colgar después. Así se ha concretado en Jos 8,29; 10,26-27: el impreciso *hôqa'* se concreta en *talah 'al 'eṣ*. "Colgar de un madero" es un castigo adicional, para vergüenza y escarmiento, pero no es la forma de ejecución en sí misma;

— el peso de la halaká de Dt 21,22-23 viene al final: hay que sepultar el cadáver en el mismo día (cf. la insistencia de Josué en este punto). Como enseña 2 Sm 21,1-14 está en juego la fertilidad, la bendición de la tierra (*naḥalah*) que Dios da a Israel. Se comprende el énfasis de Dt 21,23: "le enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios. Así no contaminarás la tierra que Yahvéh tu Dios te da en herencia(*naḥalah*)".

mente: *paradeigmatison... katenanti tou hēliou* (LXX), *yiṣlebwn 'al ṣelibah* (Tg N), *'al qysa' qebal šimša'* (Tg Ps-J), *suspende in patibulis* (Vg). En ambos textos, la moderna *Biblia de Jerusalén* (tr. esp. Bilbao 1967) traduce "despeñar" (por la raíz árabe).

II. LA HALAKA EN QUMRAN Y TARGUMES

El pesher de Nahún (4QpNah 3-4, i,5-8).

Este fragmento de Qumrán, y el texto del Rollo del Templo que veremos luego, han despertado una viva discusión, todavía en curso, sobre si la pena capital descrita en ellos es realmente la crucifixión (colgar al reo vivo para que muera en el madero, al revés de Dt 21,23 que exige colgar un cadáver). En caso positivo, tales textos probarían que el judaísmo ha legislado y practicado la crucifixión, incluso basándose en cierta exégesis de Dt 21,22[7]. Veamos el texto en la reconstrucción de F. García Martínez[8]:

> 6: "...se refiere al León Furioso 7: [que llenó su guarida con una multitud de cadáveres, ejecutando vengan]zas contra los buscadores de interpretaciones fáciles, que colgó a hombres vivos 8: [en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía] en Israel desde antiguo, pues [es terri]ble para el colgado vivo en el árbol (sigue Nah 2,14)".

Hay unanimidad en identificar a Alejandro Janneo como el "León furioso", y *talah... ḥay,* "colgar... vivos" sería una referencia a los 800 fariseos que mandó crucificar por haberse rebelado contra él[9]. Pero la línea 8 presenta dos lagunas en el manuscrito, y se discute la restitución. Y. Yadin reconstruye: "[en el madero, tal cual es la ley...]"[10]. Yadin llegó a esta conclusión al estudiar el Rollo del Templo, del que fue editor en 1977; pero ya en 1971 dio un primer avance[11]. A la luz de 11QTemple, concluye que 4QpNah aprueba la crucifixión. J. M. Baumgarten ha tratado el tema en varias ocasiones, oponiéndose a la reconstrucción de Yadin por motivos filológicos e históricos, como luego veremos[12].

[7] La edición del texto en J. M. Allegro (ed.), *Qumrân Cave 4,* I (4Q158-4Q186) (= DJD 5; Oxford 1968) 38-39; L. Moraldi (ed.), *I manoscritti di Qumrân* (Torino 1971) 547-548; F. García Martínez, "4QpNah y la Crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q169 3-4i, 4-8": Est Bib 38 (1979-80) 221-235; recientemente, M. P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Washington 1979) 174-179.

[8] F. García, "4QpNah" 232.

[9] Para el contexto histórico, E. Schürer/G. Vermes, etc., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* I (Edinburgh 1973) 224-225 (trad. española, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1985).

[10] Traducción de L. Díez Merino, que apoya esta reconstrucción: "La crucifixión en la antigua literatura judía (período intertestamental)": EstEcles 51 (1976) 5-27 (cf. 12-13).

[11] Y. Yadin, "Pesher Naḥum (4QpNaḥum) Reconsidered": IEJ 21 (1971) 1-12, que luego reafirma en su edifición del *Rollo del Templo* (hb.) (Jerusalén 1977).

[12] J. M. Baumgarten, "Does TLH in the Temple Scroll Refer to

Al final de la línea 8, otra laguna en el texto. Con J. M. Allegro, la mayoría restituye [yq]ra' ("dice", "proclama"), y lo unen al verso siguiente de la Escritura, Nah 2,14: "pues del colgado vivo en el árbol [di]ce: 'He aquí...' "[13]. Preferimos la restitución de F. García: [nw]ra' ("pues [es terri]ble...": cf. *supra*). Su sentido es aceptable y permite, además, mantener el orden normal de estos comentarios qumránicos (Escritura - pesher). También F. García se opone a la restitución anterior (la decisiva). Suscribimos su conclusión: "(4QpNah) lejos de justificar las sentencias ejecutadas por Alejandro Janneo... por crucifixión, como pretende Yadin, es una condena sin mitigación de sus crímenes, basada en la condena que el profeta Nahún hace de Asiria"[14].

El Rollo del Templo (11QTemple 64,7-13).

A diferencia del pesher anterior, el pasaje que se refiere a Dt 21,22-23 está completo y, lo que es más importante, el Rollo del Templo engloba su propia legislación con la del texto bíblico, presentándose así como revelación divina.

> 7: "el que calumnie a su pueblo, lo entregue a un país extranjero o haga daño a su pueblo, 8: le colgaréis del madero y morirá... etc. 9: Cuando el reo de pena capital huya 10: en medio de las naciones y maldiga a su pueblo y a los hijos de Israel, le colgaréis también del madero 11: y morirá. Su cadáver no pasará la noche en el madero... 12: pues son malditos de Dios y de los hombres los que cuelgan del madero..."[15].

El Rollo del Templo se caracteriza por armonizar leyes bíblicas diversas[16]. En este caso, tipifica varios delitos de pena capital (traición, huida al enemigo, etc.), especificando un texto impreciso

Crucifixion?": JBL 91 (1972) 472-481; recensión a la edición de Yadin (*supra*, n. 11) en JBL 97 (1978) 584-589; y recientemente en un importante artículo que enmarca Dt 21,22-23 en el contexto de la legislación romana: "Hanging and Treason in Qumran and Roman Law": "Eretz-Israel" 16 (1982) 7-16.

13 Es extraño que M. P. Horgan, *Pesharim*, textos p. 47 y comentario p. 163, dé como seguras tres letras, en lugar de dos: esto le lleva a reconstruir [y] qr' = '[it] reads' necesariamente. Pero en las planchas de la edición de Allegro la letra *qof* no se ve.

14 F. García, "4QNah", 233. A diferencia de Baumgarten, F. García (p. 235) no cree que el texto sea una justificación de los crímenes o su condena mediante una exégesis de Dt 21,22-23.

15 Trad. tomada de A. Caquot, "Le Rouleau du Temple de Qoumrân": ETR 53 (1978) 443-550 (p. 448); cf. también F. García, "El Rollo del Templo": EstBib 36 (1877) 247-292.

16 A. Caquot, "Le Rouleau", 448, 498. Esta reorganización legislativa se explicaría fácilmente si 11QTemple fuera la 'nueva Torah' de la secta, tal como defiende B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran* (Cincinnati 1983).

(Dt 21,22: *ḥeṭ mišpaṭ mawet*)[17]. Es posible que, por cercanía textual, se trate de una amplificación de Dt 21,18-21: el problema familiar del hijo rebelde se convierte en delito político. En todo caso, se trata de una auténtica innovación legislativa, pues el delito de traición no está tipificado en la Escritura. J. M. Baumgarten ve en ello un préstamo penal romano, incorporado en una época en que Roma gozaba de la admiración de la dinastía asmonea[18]. El Rollo del Templo tendría, pues, dos fuentes de inspiración legislativa: el texto bíblico de Dt 21,22-23 al que debe absoluta fidelidad (y, por eso, en caso necesario, debe precisar) y el derecho romano que prescribe la pena capital a los traidores y desertores (*perduellio*). Las tensiones políticas indujeron a la secta a completar la legislación bíblica, tarea facilitada por la aparente semejanza del suplicio (Dt 21,22: *talah ʿal ʿeṣ*, "colgar de un árbol/madero" y *arbori infelici suspendito* de los romanos). Pero el texto bíblico, como hemos visto, ha legislado claramente *talah* como pena adicional, no como forma de ejecución. Para que el texto pueda interpretarse en sentido romano (*talah* = colgar vivo), se habría recurrido a un derash, cuyo proceso pudo ser el siguiente: 1) El delito, *ḥeṭ mišpaṭ mawet* en Dt 21,22, se concreta en "Calumniar a su pueblo, entregarlo a un país extranjero..., huir entre las naciones (enemigas) y maldecir a su pueblo...". Calumniar a su pueblo y entregarlo al enemigo puede haberse deducido por derash de Lv 19,16[19]. El texto *loʾ telek rakîl beʿammêka* ("no difamarás a tu pueblo") ha recibido una interpretación doble: por una parte, la difamación, asunto menor de vecindario, se eleva a delito político; por otra, se aprovecha la ambivalencia de la raíz *rkl* para deducir la 'traición'[20]; 2) el castigo, *hûmat wᵉtalîta* en Dt 21,22. En la Escritura, *hûmat* tiene el sentido fuerte de 'ser ajusticiado'; *wᵉtalîta* es sólo castigo adicional. Pero el Rollo del Templo, para adecuarse a la pena capital romana para *traditores* y *transfugae*, pudo tomar *hûmat* en sentido judicial

[17] Filón, por su parte, interpreta *talah* de Dt 21,22 como un castigo adicional para los criminales, enemigos del universo, a los que, una vez castigados hay que exponer públicamente (*anaskolopizw*): cf. A. Moses (ed.), *De Spec Leg*, III, 151-152 (Paris 1970) 154s.

[18] J. M. Baumgarten, "Hanging", 12.

[19] *Ibid.*, 11, alude a Lv 19,16, pero ve en el vocabulario sólo el aspecto de un préstamo penal de las Doce Tablas. Aun admitiendo esto, el problema es ver cómo 11QTemple lo pudo conciliar con la Escritura. Por eso reconstruimos ese posible iter del derash.

[20] Normalmente la raíz *rkl* se emplea en la Escritura para indicar "comercio", pero en Lev 19,16 adquiere un sentido negativo ("pasar/transmitir calumnias" (LXX: *ou poreusē dolō*). Doble sentido, análogo al latino *tradere* y griego *prodotes* (pasar/transmitir y traicionar). Comentando Lev 19,16 explica Rashi el cambio de sentido mediante el intercambio de consonantes guturales (*rkl* - *rgl*) y da a *rakîl* el sentido de *mᵉraggel*, "espía".

técnico, 'declarar reo de muerte', y luego entender *w*ᵉ*talîta* como la forma concreta de ejecución: 'y lo colgarás [vivo] de un madero'[21].

*Talah / ṣ*ᵉ*lab en el periodo intertestamentario*

Partiendo de los textos de Qumrán apenas estudiados, de los testimonios de Flavio Josefo y de los textos targúmicos (en que aparecen términos como *ṣlb, zqf,* etc.), bastantes autores concluyen que el judaísmo intertestamentario ha legislado y practicado la crucifixión[22]. En tal contexto, la crucifixión de Jesús entraría dentro de una posible praxis penal judía (no sería, pues, algo exclusivo del derecho romano, extrañamente impuesto al proceso de Jesús). Si la codificación rabínica posterior se opuso frontalmente a la crucifixión, fue por oposición a todo lo que Roma había representado, especialmente con la amarga experiencia de la destrucción del Templo y las crucifixiones masivas[23]. De especial importancia sería el targum de Rut (tgRut 1,17): Noemí, para disuadir a Rut de seguirla, le explica las cuatro formas de ejecución en el judaísmo. La última, en claro contraste con la Mishná, *m. Sanh* 7,1, es 'crucifixión' (*ṣlb qys'*) y no estrangulamiento (*ḥnq*)[24].

Sopesadas las varias opiniones, me parece preferible la posición de J. M. Baumgarten, que distingue *talah/s*ᵉ*lab* de la crucifixión propiamente dicha. Lo que expongo a continuación va en la línea de su último estudio y de H. W. Kuhn, acentuando o completando[25].

Talah en 4QpNah. Aquí se habla claramente de crucifixión, pero para ello ha necesitado precisar el *talah* de Dt 21,22 (que sólo significa "colgar") y decir *talah ḥay* ("colgar vivo"). Ya hemos visto, por otra parte, que tal ejecución es condenada por el contexto de pesher[26]. A veces parece olvidarse, además, el hecho de que

21 A. Caquot, "Le Rouleau", 498, note.

22 Además de L. Díez Merino (*supra,* n. 10), J. A. Fitzmyer, "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the NT": CBQ 40 (1978) 493-513; O. Betz, "Probleme des Prozesses Jesu", ANRW (= Aufstieg u. Niedergang der römischen Welt) II, 25.1 (Berlin-New York 1982) 565-647 (pp. 605-608); trad. francesa, revisada, de M. Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie de la croix* (Paris 1981), esp. 105-108.

23 D. J. Halperin, "Crucifixion, the Nahum Pesher, and Rabbinic Penalty of Strangulation": JJS 32 (1981) 32-46 (cf. conclusión, p. 46).

24 L. Díez Merino, "Targum de Rut", en *El misterio de la Palabra,* V. Collado/E. Zurro (eds.), Hom. a L. Alonso Schökel (Madrid 1983) 245-255.

25 J. M. Baumgarten, "Hanging"; en esa misma línea, cf. el amplio y preciso trabajo de H. W. Kuhn, "Die Kreuzestrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums", ANRW II, 25.1 (Berlin-New York 1982) 648-793.

26 F. García, "4QpNah", 227, 233.

4QpNah está comentando Nah 2,13 [27], donde se describe la muerte rápida de la víctima (el león *mᵉḥanneq:* estrangula, asfixia); es decir, una muerte violenta, en paralelo con el primer hemistiquio (el león *ṭeref:* mata desgarrando) [28]. Lo que agrava la crucifixión, a los ojos del pesharista, es que además de ir contra Dt 21,22 (*talah post mortem*), resulta más cruel que el *ḥeneq* del león en Nah 2,13 (muerte rápida). Más aún: 4QpNah no menciona la sepultura de los ajusticiados, algo tan fundamental para la halaká de Dt 21,22-23. Desde 11QTemple 64,11 que expresamente obliga a hacerlo, la praxis de Alejandro Janneo sería contraria también a la 'nueva Torah'.

Talah en 11QTemple y ṣlb en targumes. Descartado 4QpNah, el Rollo del Templo sería el texto irrefutable de 'crucifixión' indicada con *talah.* Pero todo el argumento *stat vel cadet* según el valor que le damos a *talah:* de por sí sólo indica 'colgar', sin especificar la forma de hacerlo (atar a un poste, colgar en la horca, etc.), ni su efecto (muerte rápida o lenta). Esta misma indeterminación pasa al *ṣlb* del correspondiente texto targúmico. L. Díez Merino [29] reconoce la imprecisión del vocabulario, pero luego argumenta como si el arameo *ṣlb* tradujese unívocamente y de forma exclusiva "crucificar". El caso especial de tgRut 1,17 [30], donde la paráfrasis targúmica no tiene *Vorlage* hebrea, no puede por sí solo cambiar la imprecisión habitual *talah/ṣᵉlab.* Su divergencia con la Mishná merecería un estudio directo del texto misnico (que habría censurado *talah/ṣᵉlab,* y cambiado por *ḥeneq,* para evitar uno de los sentidos posibles, *tlh ḥy,* contrario a Dt 21,22-23).

Es natural que, debido a la misma praxis romana, el genérico *talah* de Dt 21,22 se enriqueciese con esa connotación. Pero de por sí, *ṣlb 'al qysa',* que traduce Dt 21,22 en todos los targumes [31] no ha encontrado ningún problema de censura, precisamente porque traduce correctamente *talah 'al 'eṣ, post mortem* [32].

[27] Apenas una alusión en Schürer/Vermes, *History,* I, 225, n. 2.

[28] Cf. K. J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (Roma 1973) 78-79; 107 (comentario). Hace notar luego (p. 109) que con *hinnenî* de Nah 2,14 se marca el climax del poema. Sería una razón adicional para la reconstrucción de la línea 8 tal como pone F. García, y que seguimos: [nô] ra', pues termina el pesher a Nah 2,13 y permite un nuevo comienzo de Escritura en Nah 2,14.

[29] L. Díez Merino, "Crucifixión", 5-9, da un buen panorama de *talah* y *ṣᵉlab* en las lenguas semitas; en p. 26, conclusión 1: "TLH es plurivalente; el targum especifica [ ]; *ṣlb* es el que mejor precisa el valor de crucifixión, sin llegar a decidir si es *ante mortem* o *post mortem*". Creo que debería reservarse 'crucifixión' sólo para *ante mortem,* para evitar ambigüedades.

[30] L. Díez Merino, "Tg de Rut", 253.

[31] Cf. A. Díez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia,* Series IV: *Targum Pal. in Pentateuchum,* 5: *Dt* (Madrid 1980) 180-181.

[32] Así lo reconoció J. Heinemann, después de leer el artículo de

En el fondo del problema, como escribe Baumgarten[33], está la premisa de que la ejecución por *ḥeneq* (estrangulación, manual o al colgar) es una forma tardía, introducida por los rabinos en el siglo II d.C.; por el contrario, el uso de la raíz *ṣlb* en los targumes probaría que la crucifixión era una forma de ejecución aceptada en el judaísmo antiguo. Su estudio pertinente de la antigua legislación romana deshace este supuesto: "*arbori infelici suspendito* appears in the earliest code of the Roman law and it pertains to the crime of *perduellio*" (p. 10). Si 11QTemple ha legislado el delito de traición tomándolo del derecho romano, antiguo, su versión de *tlh-mwt* equivaldría a la pena de perduellio: "arbori infelici suspendito". Ahora bien, esa fórmula antigua no parece que indique la crucifixión. Se discute su significado, que según T. Livio, *Ab Urbe Condita* I, 26,5-10 se quería aplicar al último de los Horacios, vencedor en el combate. En el n. 10 se describe como "sub furca vinctum inter verbera et cruciatus". B. O. Foster en su edición (= LoebClassLibr; London 1961) 92, n. 2 comenta que no parece tratarse de colgar o crucificar, sino simplemente de atar al reo a un árbol y azotarlo hasta morir. El castigo *more maiorum* es explicado en Suetonio, *Nero* 49,2 como "nudi homines cervicem inseri furcae, corpus virgis ad necem caedi" (cf. J. C. Rolfe (ed.) = LoebClassLibr; London 1950) 176-179. Por cierto, creo que se ha prestado poca atención a Jos 8,28 LXX: *ekremasen epi xylou didymou,* una clara alusión a la *furca* romana.

Que 11QTemple entiende *talah* como una muerte rápida (y por tanto no crucifixión, quizá la *furca*) podría deducirse de que prescribe "enterrar el mismo día", sin legislación adicional (p.ej. *crurifragium,* rematar con la espada, etc.), imprescindible en caso de crucifixión por su larga duración.

Una última palabra sobre el 'dogma' de P. Kahle, "lo que es anti-misnico es pre-misnico" que se suele aducir para la datación de los targumes: ante todo, si *ṣlb,* como hemos visto, no significa necesariamente 'crucifixión', los textos en que aparece no se convierten sin más en "anti-misnicos". La presunción de fidelidad del meturgeman, en su traducción de Dt 21,22 *ṣlb* sin censura, obliga a mostrar pruebas inequívocas de un *ṣlb* contrario. En segundo lugar, un targum 'oficial y censurado' como se reconoce al Onqelos, contendría muchas interpretaciones contrarias a la halaká rabínica. Esta sorprendente afirmación es de I. Drazin, después de un rigu-

J. M. Baumgarten ("Does TLH...", *supra,* n. 12): "He argues convincingly that both the Temple Scroll and Targum Ruth refer to death by hanging, not crucifixion", en su artículo "Early Halakhah in the Palestinian Targumim": JJS 25 (1974) 114-122 (p. 121, n. 46).

33 J. M. Baumgarten, "Hanging", 8-9; 13.

roso estudio estadístico de las desviaciones interpretativas de Onq Dt [34]. Es, cuanto menos, una invitación a la prudencia.

III. "TALAH"-"QABAR" EN LA INTERPRETACION DE JN 19,31-42

Juan recibe de la comunidad cristiana el dato fundamental del kerigma: la muerte en cruz (*talah ḥay*) del Mesías Jesús. Un aspecto que nunca se separa de la resurrección: "Sin hallar en él ningún motivo de muerte pidieron a Pilato que lo hiciera morir [35]; ...le bajaron del madero y le pusieron en el sepulcro. Pero Dios le resucitó de entre los muertos" (Hch 13,28-30). La referencia *al* madero (v. 29b) evoca *talah 'al 'eṣ* de Dt 21,22-23; y en el kerigma primitivo se pone siempre en relación inmediata con la resurrección (Hch 5,30; 10,40; 13,30) [36]. La naciente comunidad cristiana tuvo que defenderse de los ataques provenientes del judaísmo: la Escritura misma, en Dt 21,22-23, denuncia a Jesús en la cruz como "maldito de Dios". La defensa tuvo que hacerse basándose en la Escritura misma, dándole a los textos un *derash* cristiano. Un papel muy importante lo realizan los Salmos 110; 16; 118; etc. [37]. Partiendo de Abrahán, el creyente, a quien Dios promete la tierra de Canaán y su bendición, Pablo hace un prolijo *derash* de Dt 21,23 para mostrar que Jesús es fuente de bendición, y no de maldición (Gal 3,12) [38].

Juan, por su parte, 'defenderá' la memoria de Jesús por la *Escritura hecha signo* en la vida y hasta en el cuerpo del Señor. La petición de los judíos a Pilato (Jn 19,31: "que rompan las piernas de los ajusticiados y los retiren") comporta, a primera vista, un grave problema: el *crurifragium* haría imposible presentar a Jesús como 'cordero pascual intacto'; además, un descenso apresurado y sin honor del cadáver (como pide la halaká) desfiguraría esa teología *visual* de exaltación que es una línea de fondo del evangelio [39]. Paradójicamente, la urgencia de aplicar la halaká [40] ha creado una

[34] I. Drazin, *Targum Onqelos to Deuteronomy* (New York 1982) 6-7; texto de Dt 21,22-23: 202-203.

[35] 'Morir' tendría los dos sentidos de *hûmat* en Dt 21,22 ('declarar reo de muerte' y 'ejecutarlo') y también indica la forma (*talah ḥay*).

[36] M. Wilcox, " 'Upon the Tree'. Dt 21,22-23 in the NT": JBL 96 (1977) 85-99 (p. 92); Boismard/Lamouille, *Synopse III: L'Evangile de Jean* (Paris 1977) 444-446.

[37] D. Juel, "Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2": CBQ 43 (1981) 543-556 (pp. 547-49).

[38] B. Lindars, *New Testament Apologetic* (London 1973) 232-237.

[39] R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg, Herder 1971) II, 498-512: excurso sobre "Erhöhung und Verherrlichung Jesu". Cf. también, entre otros, F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Roma [2]1978) 64.

[40] Sobre la urgencia por motivos políticos, en la muerte y sepultu-

situación nueva: Jesús ya había muerto, y no necesita *crurifragium*, pero un soldado le traspasa el costado. En el cuerpo levantado ('exaltado') de Jesús tienen lugar varios signos:

— negativamente: "no se rompen los huesos del justo" (Sal 34,21), evocación del cordero pascual que es sacrificado a esa hora en el Templo y cuyos huesos no deben romperse (Ex 12,10.46);

— positivamente: la lanza del soldado hace brotar sangre y agua, el último signo sobre el cuerpo elevado (*talûy*) del Mesías.

Ambos aspectos son 'cumplimiento' de las Escrituras. La lanzada reclama la profecía de Zac 12,10 ("Mirarán al que atravesasaron"). La abundante unción del cuerpo de Jesús y el enterrarle en un sepulcro nuevo, son a los ojos de Juan el testimonio de que la muerte en cruz del Mesías (*talah ḥay*) queda purificada de toda connotación de pecado (Dt 21,22-23) y es sólo soporte visual de su glorificación.

RAFAEL VICENT SAERA

ra de Jesús, cf. O. Betz, "Probleme" (*supra*, n. 22) 596-599. Sobre la importancia de la doble perspectiva de "ver" en Juan, que transfigura los datos: H. J. Venetz, "Zeuge der Erhöhten. Ein exegetischer Beitrag zu Joh 19,31-37): FreibZ 23 (1976) 81-111.

edificación nueva; Jesús ya había [illegible], no necesita [illegible], pero un [illegible] le traspasa [illegible]. En el cuerpo levantado ('exaltado') de Jesús tienen lugar varios signos:

— negativamente: "no se rompen los huesos del justo" (Sal 34,21); evocación del cordero pascual que es sacrificado a esa hora en el Templo y cuyos huesos no deben romperse (Ex 12,10.46).

— positivamente: la lanza del soldado hace brotar sangre y agua [illegible] Zac 12,10 [illegible]

[illegible]

Juan por su parte [illegible]

[illegible]

Paradójicamente, la urgencia de [illegible]

7 J. [illegible], Targum Onqelos to Deuteronomy (New York [illegible]) [illegible] texto de Dt 21,22-23: [illegible]

8 'Maldito' traduce los dos sentidos de [illegible] en Dt 21,23 [illegible] de muerte' y 'ejecutado' [illegible]

9 M. Wilcox, "Upon the Tree: Dt 21,22-23 in the NT" JBL 96 (1977) 85-99 (p. 92); Boismard-Lamouille, Synopse III. L'évangile de Jean (Paris 1977) [illegible]

10 D. Juel, "Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2" CBQ 43 (1981) [illegible]

11 B. Lindars, New Testament Apologetic [illegible]

12 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (Freiburg-Basel [illegible]) [illegible]

[illegible] de Jesús cf. D. Mollat, [illegible] sobre la importancia de la doble perspectiva de "ver" en Juan, [illegible] los datos: H. J. Venetz, "Zeuge des Erhöhten. Ein exegetischer Beitrag zu Joh 19,31-37": FZPhTh 23 (1976) 81-111.

VI

JUDAISMO MEDIEVAL ESPAÑOL

HEBRAISMOS EN DOCUMENTACION INQUISITORIAL CASTELLANA

Estas breves y apresuradas notas —con mayor rigor anotaciones—, redactadas a vuelapluma, no tienen mayor alcance que sumarse al merecido homenaje dedicado al desaparecido prof. A. Díez Macho, infatigable estudioso de las fuentes hebreas y arameas intertestamentarias.

Aún está reciente el cuarto centenario de la implantación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición española. Ahora, con alguna perspectiva, se puede contemplar el resultado: aparición de los volúmenes de actas de varios congresos —cuya valoración general me reservo—, edición de otros tantos libros sobre diferente temática inquisitorial y traducción castellana, en algunos aspectos actualizada, de la ya clásica historia de la Inquisición española, de H. Ch. Lea. Y poco más. La falta de aportación documental, en especial durante los primeros años de actividad inquisitorial, es preocupante; y lamentables, muy lamentables, algunas teorías lanzadas con precipitación —a veces caprichosamente— acerca de tan controvertido, interesante y en buena parte desconocido Tribunal. Sería muy deseable —y bien sé que es una intención a todas luces inviable— que en 1992, cuando se rememore el centenario, también en cuarta ocasión, de la expulsión general de los judíos habitantes en los reinos de Castilla y Aragón, las contribuciones adquieran un carácter más selectivo, menos grandilocuente y, en definitiva, más modesto y fidedigno.

Ahora sólo pretendo ofrecer algunas muestras de hebraísmos que encontré dispersos en una amplia documentación inquisitorial que, referente al antiguo obispado de Soria, se conserva en el Archivo General de Simancas, Patronato Real, Inquisición, leg. 28, y que doy a conocer, transcrita *in extenso,* en el II volumen de la serie *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* que, iniciada en 1981, mantienen los Departamentos de Filología Hebrea de las Universidades de Granada y Pontificia de Salamanca [1]. A este respecto contamos con algunos precedentes muy meritorios debidos al desaparecido prof. F. Cantera Burgos [2], mi querido maestro, y al prestigioso in-

[1] En este vol. (Salamanca 1985) se incorpora una valoración psicológica de los documentos, debida a M.ª J. Castaño González.

[2] *Hebraísmos en la poesía sefardí,* en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal* V (Madrid 1954) 69-98.

vestigador I. M. Hassán[3], aportaciones que, sin ninguna duda, no pueden compararse, por su amplitud y solvencia científica, con la pretensión de estas sencillas y rápidas anotaciones.

Veamos, pues, algunos ejemplos en los que puede observarse, en ocasiones, la corrupción semántica de los vocablos hebreos recogidos por un escribano con escasa fidelidad.

1. Hablar en hebreo, o al menos pronunciar algunas frases litúrgicas, bíblicas o meramente tradicionales, no era infrecuente en determinados judíos castellanos en la segunda mitad de la decimoquinta centuria[4].

2. "*Çará*, que quiere desir peligro"[5]; heb. צרה (*ṣarah*), angustia, desgracia.

3. "No vamos agora a la sinoga a tomar *çéfer* en braços, que quiere dezir la Torá"[6]; heb. ספר [תורה] (*Séfer* [*Tōrah*]), Libro de la Ley, Pentateuco.

4. "Que digo *çilhod*"[7]; heb. סליחות (*sĕlīḥōt*), oraciones penitenciales que se recitan en los días de ayuno y en especial en los de arrepentimiento, en el mes de 'Elul hasta el final de Yōm ha-kippūrīm[8].

5. "*Guayas* de mi ley"[9]; heb. וי (*way*), exclamación muy frecuente entre los judíos y judeoconversos españoles. Se mantuvo en el judeoespañol de los sefardíes de la cuenca del Mediterráneo[10].

[3] *Más hebraísmos en la poesía sefardí de Marruecos: realidad y ficción léxicas*: "Sefarad" 37 (1977) 373-428 [=*Volumen en homenaje al Prof. Cantera Burgos de sus discípulos*].

[4] Vid, el citado *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* II [= FIRC II], núms. 28 y 113.

[5] FIRC II, núm. 134. Vid. I Garbell, 'The pronunciation of hebrew in medieval Spain', *Homenaje a Millás Vallicrosa* (Barcelona 1954) I, 669-671.

[6] FIRC II, núm. 347 y cf. núms. 97 y 268.

[7] FIRC II, núm. 134.

[8] Vid. H. Beinart, 'The records of the Inquisition. A source of jewish and converso history', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2/11 (1967) 218, y el mismo, *'Anūsīm bĕ-Dīn ha-'Inqiwiziṣiah* (Tel-Aviv 1965) 201, 207, 226 y 300 (hay traducción inglesa: *Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real* [Jerusalén 1981], y castellana: *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición* [Barcelona 1983]).

[9] FIRC II, núm. 169 y vid. núm. 173.

[10] Vid. Y. Y. Yehudah, *Mišlē 'espaniolit-yĕhūdīt'*: "Zion" 2 (5682/1923) 86, núm. 87; H. Sancho de Sopranis, *Historia social de Jerez de la Frontera a fin de la Edad Media* (Jerez 1959) II, 29; J. Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitía* (Madrid 1977) *passim*, y H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real* II (Jerusalén 1977) 580.

6. "Por el *guezerá* que andaua de la Ynquisiçión"[11]; heb. גזרה, (*gĕzerah*), edicto.

7. "*Mançer*"[12]; heb. ממזר (*mamzer*), bastardo[13].

8. "*Roeca*, que quiere desir matador"[14]; heb. רואך (*ro'eka*), quien te ve, tu amigo, sinómino de *malsín*, chivato, denunciador.

9. "De *yni* d'aý, que no te leuantes de aý"[15]; heb. הנה (*hinneh*), ahí.

10. "So pena de *yuiday*"[16]; heb. ודוי (*widduy*), confesión[17].

11. "Esto el Dió *barohú* lo ha de librar"[18]; heb. ברוך הוא (*barūk hū'*), bendito El[19].

12. "Que todo era *havelayud*, que quiere desir todo es nada"[20]; heb. הבל היו (*hébel hayū*), fueron vanidad.

13. También figuran otros hebraísmos, más extensos, que pueden ofrecer no pocas reflexiones al desapasionado historiador. Un judeoconverso, vecino de San Esteban de Gormaz, declara en 1502 que algunos judíos, cuando eligieron el amargo camino del destierro en 1492, se dirigían a sus convecinos cristianos en los siguientes términos, muy alejados de los salmos penitenciales y muy cercanos a la recia mentalidad castellana: "*Haba, goym; haba, quelabim*"[21]; heb. הבה גוים הבה כלבים (*habah, gōyīm; habah kĕlabīm*), ¡ea, goyim [= no judíos, e.d. cristianos]; ea, perros![22].

Son, ciertamente, breves muestras de algunos detalles, no tan intranscendentes, que conviene tener en consideración —y es sólo una pequeña muestra— para cuando llegue el momento, aún no tan

11 FIRC II, núm. 18.

12 FIRC II, núm. 414.

13 Vid. I. M. Hassán, 'Más hebraísmos en la poesía sefardí de Marruecos: realidad y ficción léxicas' 405, s.v. *manzer*.

14 FIRC II, núm. 414.

15 FIRC II, núm. 165.

16 FIRC II, núm. 165.

17 Cf. FIRC II, núm. 28.

18 FIRC II, núm. 373.

19 Eulogia ampliamente documentada.

20 FIRC II, núm. 369.

21 FIRC II, núm. 76.

22 Desde la perspectiva contraria puede recordarse que Juan de Anchieta, capellán y cantor de los Reyes Católicos, compuso una misa que se hizo famosa, inspirada en el popular tema musical cantado con motivo de la expulsión de los judíos: "Ea, judíos, a enfardelar, que mandan los reyes que paséis la mar" (vid. J. Rodríguez Mateo, *El villancico español*: "Archivo Hispalense" 11 [1949] 120).

cercano, de emprender un examen serio (la acumulación de anodinas páginas impresas no presupone necesariamente el debido rigor científico) de las múltiples facetas que pueden observarse en la Inquisición española, tan sobrada de múltiples interpretaciones y tan ausente de visión crítica, desapasionada y, en definitiva, meramente convencional.

CARLOS CARRETE PARRONDO

THE SPLITTING OF THE "LOGOS"

SOME PARALLELS IN VICO AND RABBINIC TRADITION

1. *The Jewish and Roman Traditions*

Jews were acquainted with Vico while he was still an obscure professor of rhetoric at the University of Naples. Joseph Attias, a well connected merchant from Leghorn, was instrumental in having the *New Science* reach Le Clerc, in Amsterdam. He also introduced it to his own correligionists and friends. Unlike Voltaire and the *philosophes* of the Enlightenment, who consistently and systematically derided Jews and Judaism, Vico always treated the Jew and his spiritual legacy with deference and respect. Some of the most prominent rabbis quoted him, and applied his ideas and methodologies to the study of the Scripture and Rabbinic texts. In fact, Vico served as a model and inspiration for the Jew who wanted to defend his own spiritual legacy from the onslaughts of rational secularism. Moreover, Vico's brand of religious humanism and cultural pluralism coincided in many significant points with the vision of religious humanism that was the earmark of many prominent Jewish thinkers and *'anusim* ("forced converts" to Christianity) from Spain and Portugal[1].

The affinities between Vico and the Jews reflect some basic similarities between the Roman and Jewish traditions. Of all the people in antiquity, only two, the Hebrews and the Romans, developed a system of jurisprudence. It was their passion for law that singled them out as the only people of their time who severely criticized — and in the case of the Hebrews actually resisted — the onslaughts of Hellenistic culture[2]. For the Greeks, Nature was the highest criterion for truth and ethics[3], but for the Romans and Jews, law was the supreme authority — not nature. This is why neither of them were interested in nature, and both were equally indif-

[1] See my *Vico, Religious Humanism and the Sephardic Tradition:* "Judaism" 27 (1978) 63-71.

[2] See Arnaldo Momigliano, *The Fault of the Greeks:* "Daedalus" 104 (1975), 12-15; and Elias Bickerman, *From Ezra to the Macaabees* (New York, Schocken Books 1972) 101-105, 178-179.

[3] See Kostas Papaioannou, *Nature and History in the Greek Conception of the Cosmos:* "Diogenes" 25 (1959) 1-27.

ferent to science. For them the highest form of expression was rethoric — not logic. Finally, both the Romans and Jews cultivated their own national histories — rather than a "universal" history, like the Greeks. Philology and history are the links between rhetoric and jurisprudence. Hence the four major intellectual concerns of Vico and many of the Jewish humanistic thinkers [4].

With the triumph of Greek idealist-rationalism in the West, and the adoption of Greek values and categories, Roman tradition was displaced in favor of Greek thought. Regarding the Hebrew tradition, while the Scriptures were adapted into Western values and categories, Rabbinic thought and literature remained outside the cultural code of the West. In his attempt to recover the true meaning of Roman tradition, Vico discovered the function and preeminence of rethoric — of *Roman* rhetoric. This discovery was at the core of the Vichian revolution: eventually, it led to a radical shift in Western thought and perspective. Vico's discovery of rhetoric was not only the key to unravel the Roman past, but also to penetrate the minds and methodology of the rabbis. R. Elia Benamozegh (1822-1900) of Leghorn — by far the most lucid Jewish thinker in modern times — realized the momentous importance of Vico's methodology for the study of the Scripture and Rabbinic tradition [5]. This methodology he applied to his *magnum opus, Em la-Miqra,* 5 vls. (Leghorn, 1862-1863). Refering to Vico's "etymologies" [6] he noted:

> Vico, the great investigator, thanks to his enormous knowledge of ancient Latin, was able to discover through the analysis of words and names, and their constitutive (elements) and origin, important concepts that were never explicitly stated in the history and antiquity of the Romans. He formulated the principle that in every language are stored the beliefs and ancient history (of a people). Therefore, I thought to apply the same method and to see whether I (too) could discover (the) fundamental aspects of the Holy language [7].

Concerning the application of Vichian methodology to Rabbinic tradition and its interpretation of Scripture, he wrote:

[4] See my *Vico, Religious Humanism and the Sephardic Tradition,* 69-71.

[5] See my "Sephardim in the XIXth Century: New Directions and Old Values", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research,* 44 (1977) 39-44.

[6] On this fundamental concept see the very precise and useful study of Nancy Struever, *Fables of Power:* "Representations" 4 (1983), 108-127.

[7] *Em la-Miqra,* vol. 5, fol. 70a.

In my opinion, the proper method to be applied to the analysis of the Holy Scripture and its relation to the tradition of the rabbis, is to study the origin of the language and (thus) determine whether it is possible to discover the relationship of that passage with the law, explanation or event [with which it is associated in Rabbinic tradition]. We have learned from Vico — the great Italian sage — that the ancient languages hide... in their idioms and expressions... customs, beliefs and events that were once known to the people who used [these idioms and expressions] and were later totally forgotten. Since some time ago, I too, tried to follow this method, and God had helped me in these pursuits [8].

More importantly, the Vichian revolution represented a turning away from Greek idealist-rationalism and a return to a perspective which in certain fundamental points coincided with the perspective of the ancient rabbis. This will become clearer upon considering the opposition "Rhetoric/Philosophy" in Western thought.

2. *"Philosophy/Rhetoric" and the Pivotal Moment of Knowledge*

Initially, in mythological thinking, *logos* included both word and idea, speech and thing. In his section on *Poetic Logic,* Vico writes:

For speech was born in mute times as mental [or sign] language... whence *logos* means both word and idea... For this reason *logos,* or word, meant also deed to the Hebrews and thing to the Greeks, as Thomas Gataker observes in his *De instrumenti stylo* [9].

In Western tradition "knowledge" emerges from the splitting of the *logos* into "Rhetoric/Philosophy", whereby each of these terms stands in hierarchial opposition to the other. Initially, knowledge included both meaning and the articulation of meaning; from this perspective meaning and literature were indistinguishable. The splitting of the *logos,* and the subsequent victory of "Philosophy" over "Rhetoric" posited a new conception of meaning and language. Meaning is determined by (universal) categories of thought, independent of any (particular) language [10]. Language is only a tool

[8] *Ibid.*, vol. 1, fol. 109a.

[9] Giambatista Vico, *The New Science,* trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca, New York, Cornell University Press 1968), par. 401, p. 127.

[10] See Émile Benveniste, *Problems in General Linguistics,* trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, Florida, University of Miami Press 1971) 55-64. For a criticism of this view, see Jacques Derrida, *The Sup-*

by which meaning is conveyed; ideally, language ought to be absolutely innocent and unobtrusive. The exclusion of writing from philosophy by Plato and the supremacy of the spoken word over the written script, are related to this conception of meaning and language. Furthermore, the victory of philosophy over rhetoric, posited a new concept of rhetoric: rhetoric is merely a tool needed not for its own sake but for the corruption of the hearer. Aristotle expressed this basic point quite clearly:

> Rhetoric is to influence opinion, we must pay attention to it, not as being right, but necessary; for, as a matter of right, one should aim at nothing more in a speech than how to avoid exciting pain or pleasure. For justice should consist of fighting the case with the facts alone, so that everything else that is besides demonstration is superfluous [11]; nevertheless, as we have just said, it is of great importance owing to the corruption of the hearer [12].

The inaugural split "Philosophy/Rhetoric" was initiated in a debate between Gorgias and Socrates concerning the merits of philosophy and rhetoric [13]. Because rhetoric was already torn from the *logos* and stood in hierarchial opposition to "philosophy", it no longer pertained to *spohia* "wisdom", but to *mētis* "cunning intelligence" [14]. For Gorgias speech affects the psyche of the hearer like magic and witchcraft: it functions as an emotional catalyst; casting a spell upon the audience it charms, binds and gives rise to illusion and deception. The object of rhetoric is to master the techniques of arousing and controlling these emotions. The rhetor, as an experienced magician, knows how to exploit and manipulate the psyche of his audience. Gorgias, Charles P. Segal notes, "does not regard such persuasion and its concomitant enchantment as immoral, but as a necessary and practical corollary to his

plement of the Copula: Philosophy "before" Linguistics: "The Georgia Review" 30 (1976) 527-571.

[11] On this point, see Jacques Derrida, *Dissemination,* trans. Barbara Johnson (Chicago, Chicago University Press 1981) 61-171.

[12] *Rhetoric,* III, i, 1404a (Loeb Classical Library) 347.

[13] On this fundamental controversy see Jacqueline de Romily, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1975).

[14] On this very basic and highly complex issue see the excelent work of Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant, *Cunning-Intelligence in Greek Culture and Society,* trans. Janet Lloyd (Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press Inc. 1978). Philo, *The Worse is Wont to Attack the Better,* XI, 38 (Loeb Classical Library), vol. 2, p. 227, identified the magicians in Egypt with the sophists and sophistry with magic. Similarily, Balaam the magician is depicted as a master of eloquence and sophistry, see *ibid.,* XX, 71, p. 251.

conception of the human psyche" [15]. As an instrument for the irrational, "the *logos* demands the complete suspension of 'rational' belief... it works via magic and enchantment rather than via the objective factuality of aletheia [truth]" [16]. According to this view rhetoric is essential for the proper manipulation and control of human conduct:

> What is significant, however, is the rational principle involved, that the manipulation of the formal aspect of the *logos* can produce a desired emotional effect on the audience; and hence the linguistic *techne* of rhetoric becomes also a technique for directing human motivation [17].

The inaugural split "Philosophy/Rhetoric" generated a whole series of hierarchial oppositions, e.g. "inner/outer", "context/content", "thought/language", "speech/writing", "sacred/profane", etc. These oppositions, in turn, resulted in further divisions and oppositions. Thus, in the West, "knowledge" became a function of splitting and subdivision. In modern times splitting has led to what José Ortega y Gasset calls "The Barbarism of 'Specialisation'", and the "real disarticulation of knowledge" [18]. The specialist is defined os follows:

> He is one who, out of all that has to be known in order to be a man of judgement, is only acquainted with one science, and even of that one only knows that small corner in which he is an active investigator. He proclaims it as a virtue that he takes no cognizance of what lies outside the narrow territory specially cultivated by himself, and gives the name of "dilettantism" to any curiosity for the general scheme of knowledge [19].

One of the most significant aspects of the specialist is his "state of 'not listening'" [20] and intellectual isolation:

> By specialising him, civilization has made him hermetic and self-satisfied within his limitations; but this very inner feeling of dominance and worth will induce him to wish to predominate outside his specialty [21]

15 "Gorgias and the Psychology of the Logos", *Harvard Studies in Classical Philology,* 66 (1962), 112.
16 *Ibid.*
17 *Ibid.*, 128. On the linguistic theory of Gorgias, see Pierre Aubinque, *Le Problème de l'être chez Aristote* (Paris, Presses Universitaires de France 1966) 100-106.
18 *The Revolt of the Masses,* trans. anonymous (New York, W. W. Norton and Co. 1957) 111.
19 *Ibid.*, p. 110.
20 *Ibid.*, p. 113.
21 *Ibid.*, p. 112.

3. *Rabbinic Tradition: Interpretation and the Oneness of the "Logos"*

Rabbinic tradition is the only intellectual and cultural movement in the West to have continued developing since antiquity without a primeval rupture — an inaugural split — resulting in an endless series of hierarchial oppositions. In order to maintain the initial oneness of the *logos*, knowledge must develop as offshoots branching from a tree. The comparison of knowledge to "a tree of life" (Prov 3:18), underlies the organic connection and interdependence of all cognitive subjects. As Maimonides (1135-1204) put it, "everything which exists is a one single individual" [22], that is, the whole universe is organically connected and interdependent. To the Hebrew mind, there are no autonomous, abstractly disconnected, subjects or concepts that must be examined in pristine intellectual isolation.

Since the Hebrews never recognized the split "Philosophy/ Rhetoric", their *logos* (like its Aramaic equivalent *memra* "word") is radically different from the platonic one. In platonic tradition, the *logos* "gathers" [23] i.e., it synthetizes and organizes according to a pre-established order. It is fundamentally static, it merely says "how a being is"; its purpose is *apophansi,* that is, letting things be seen as they are [24]. On the other hand, the philonic *logos* is not determined by a pre-established order; *it* is the ultimate structure containing the totality of ideas. Like its Aramaic equivalent, the *logos,* too, is the instrument by which God created the world. Elsewhere, commenting upon the expression "the House of God" (Gen 28:17), Philo writes:

> Who, then, can that House be, save the Word (*Logos*) who is antecedent to all that has come into existence? The Word (*Logos*), which the Helmsman of the Universe grasps as a rudder to guide all things on their course? Even as, when He was fashioning the World, He employed it as His instrument, that the fabric of His handiwork might be without reproach [25].

[22] *Guide for the Perplexed,* I, 72 (= Arab. Original: *Dalalat al-Ha'irin* [hencefort: *Dalalat*], eds. Joel-Munk (Jerusalem, 5691/1931), p. 127, l. 9, all references and paginations to the *Guide* refer to this edition); cf. Elia Benamozegh, *Teodicea* (Leghorn 1904) pp. 9, 16-18.

[23] *Cratylus,* 387b; cf. Thorleif Boman *Hebrew Tought Compared with Greek* (New York, W. W. Norton and Company 1970) 67-69.

[24] On the *logos* as *apophansi,* see Joseph J. Kockelmans, *On Heidegger and Language* (Evanston, Northwestern University Press 1972) 17-25.

[25] *The Migration of Abraham,* I, 4 (Loeb Classical Library), vol. 4, p. 135.

Similarly, the *memra* expresses speech as a dynamic, active force, manifesting God's activities both in the realm of the spiritual and natural phenomena [26].

This concept of *logos* does not tolerate the split "Philosophy/ Rhetoric". It must include both the rational — in its dynamic, creative sense — and the articulation of the rational. Philo, thus compares the *logos* in its dynamic, creative dimension to a spring, and the articulation of knowledge to the outflow of the spring:

> "logos" has two aspects, one resembling a spring... and is called "reason", while utterance by mouth and tongue is like its outflow, and is called speech [27].

Both of these aspects are necessary and interdependent. "For many reason excellently, but find speech a bad interpreter of thought and are by it betrayed" while others posses "great ability in expounding themselves, and yet been most evil thinkers" [28]. God however, does not bestow to man a single aspect of the *logos*, but the *logos* in both of these aspects:

> ...He does not send the blessing or "logos-excellence" in one division of logos, but in both its parts, for He holds it just that the recipient of His bounty should both conceive the noblest conceptions give masterly expression to his ideas. For perfection depends, as we know, on both divisions of logos, the reason which suggests the ideas with clearness, and the speech which gives unfailing expression to them [29].

It is important to note that whereas the Greeks conceived of Nature in ontological terms — nature, simply *is* — the Hebrews conceived of the Universe as a semiological system: it is meaningful, it *signifies*. Therefore it requiress *decoding* and *interpretation*. Reflecting the original indivisibility "word-thing" implicit in the Hebrew term *dabar* ("word-thing"), God's *logos* includes both the "things" that He created and the "words" that He spoke. The absolute identity "word-thing" relates to the belief that "things" signify: they are semiological indexes and therefore "speak". Or to put it differently: God "speaks" through His actions. "The speech of God are His actions", taught the rabbis [30]. Likewise, Philo declared:

[26] On the Aramaic *memra*, see the excellent monopraph by Domingo Muñoz León, *Dios-Palabra* (Granada, Santa Rita 1974).
[27] *The Migration of Abraham,* XIII ,71 (Loeb Classical Library), vol. 4, p. 173.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Midrash Tehillim,* CVII, 3 ed. Salomon Buber (New York, Om Publishing 1947) 462. Cf. *Shabbat,* 119b.

"whatever God says is not words but deeds"[31]. Because the world is to be grasped semiologically it may be compared to a book. The rabbis refer to "the letters with which the heavens and earth were created"[32]. A similar view was expressed by R. Levi ben Gereshom (1238-1344): "Behold, the book that God wrote is everything which exists"[33]. R. Judah ha-Levi (*ca.* 1075-1141), reflecting on *Sefer Yeṣira* "The Book of Creation" (a work whose core dates from the 2nd century) in which creation is conceived in terms of letters and ciphers or "thirty-two paths of wisdom", observed that they correspond to the twenty-two letters of the alphabet and the ten basic numbers of the decimal system. This means that all of creation is intelligible; more precisely, that it may be grasped in terms of language and mathematics. Commenting on this view, he observed "that the writings of God are His creations and the words of God are His writings"[34].

Since for the Hebrews the Universe was not only made by speech, but actually *is* the speech or writing of God, it follows that it should not be conceived as an ontological entity. An ontological entity, like the Universe of Classical Mechanics, must be value-free: the "explanations" are mere interpolations interfering with the proper understanding of natural phenomena. An ontological entity cannot signify; it is an autonomous system functioning according to self-contained laws.

In more modern times, Robert Boyle (1627-1691) depicted God as a clockmaker creating a Universe that, once started, will continue in its own mechanical course[35]. This conception of Nature found its ultimate expression in Newton's *Principia* (1687), in which the Universe is thought of as a law-abiding and fully autonomous machine, rigidly determined by precise mathematical formulae. The result was a "value-free" — and therefore semiologically meaningless — perception of the world.

This conception of Nature was challenged by R. David Nieto (1654-1728) — one of the most distinguished Rabbinic figures of his time. He was originally from Venice, where he was a member of the Jewish Court — the most prestigious Rabbinic Court in Europe — and came later to London where he became the spiritual leader of the Sephardic Community[36]. He himself was an accom-

31 *The Decalogue,* XI, 47 (Loeb Classical Library), vol. 7, p. 31.
32 *Berakhot,* 55a.
33 *Pirush 'al ha-Tora* (Venice, 5307/1547), fol. 113 b-c.
34 *Kuzari,* IV, 25.
35 See Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (Harper Torchbook 1971) 40-41.
36 On Nieto, see Jakob J. Petuchowski, *The Theology of Haham David Nieto* (New York, Ktav Publishing House 1970).

plished scientist — probably the only Jew who could understand the *Principia*. He was a physician and astronomer, and most likely he had personal contacts with Newton. In a sermon that he delivered in London, the 20th of November 1703, at the Sephardic Synagogue *Shaʿar ha-Shamayim,* he declared that the notion of a Universal Nature — in the sense of an autonomous entity governing the physical world, was contrary to basic Jewish belief. Subsequently, he published a book *De La Divina Providencia* (London, 5464/1704; 2nd ed. 5476/1716), where he further defended and expanded his views on this matter [37]. His opposition to the concept of Nature was solely on semantic grounds:

> In itself, the term *Nature* is neither bad nor repugnant to the Holy law of Moses — providing that he who utters it understands its true meaning [38].

According to Nieto, rather than of Nature, implying a totally passive God, the Hebrews conceived of *Divine Providence,* where God continuously *repeats* the first act of Creation, guiding thus the affairs of man and his environment. Refering to biblical times, he wrote:

> Everything... was attributed to God. In the centuries closer to our own, what the Ancients designated as God, the latter designated as *Hasgaḥa,* "Providence". Later, it further continued to degenerate until it became [totally] corrupt and it was changed into *Ṭebaᶜ* "Nature" [39].

According to the Hebrews one is to *read* physical phenomena and *interpret* them — not merely to grasp them in objective terms. The perception of Nature as a "value-free" and thoroughly autonomous system, excluded any semiological understanding of the Universe. Therefore, in a sense, this concept of Nature functions as an idol excluding man from his Creator: "the *Idol of Nature* was formed, to which if the knees of the body did not bend, those of the intellect did" [40].

One of the fundamental qualities of God, in the Hebrew mind, is that He is eminently literate: He has something to say; the whole creation is the speech or book of God. An ontological world,

37 For some background on this incident, see *ibid.*, pp. 15-17.

38 *De La Divina Providencia*, 2nd ed. (London 5476/1716) 174.

39 *Ibid.*, pp. 172-173.

40 *Ibid.*, p. 174. I have fully developed this topic in my book, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington, Indiana University Press: 1985), chap. 2.

unreadable and value-free, posits a God who is fundamentally illiterate, and therefore unacceptable to the people of the Book.

* * *

Connected with the preceding is the perception of meaning as a product of a text and therefore ultimately derived from a linguistic system. For the Hebrew meaning, signification, etc., and text are inseparable: Judaism does not recognize an a-textual problem. The ultimate object of reading is not to discover the mind of the author but to *generate* meaning. Refering to *Sefer Yeṣira,* Borges remarked: "I know that these books were not written for the purpose of being understood, they were made to be interpreted, they are goads so that the reader would follow the thought"[41].

In fact, one of the fundamental institutions of the rabbis is that of *derasha* ("interpretation", "exposition") of Scriptures. This type of interpretation is subjective: it is a creative composition of the reader functioning as an author. Therefore, "one may not raise objections" against this type of interpretation[42].

Derasha is concerned with the synchronic, not the diachronic axis of Judaism. Its purpose is not the historical interpretation of Scripture on the basis of objetive, verifiable data. Rather, its purpose is to *generate* meaning from the text on the basis of the linguistic, cultural and psychological factors binding the coexisting terms of Judaism. Its final objective is the liberation from the conventional reading of the text and the dissemination of knowledge; more precisely, it is the dissemination of knowledge through the liberation from conventional reading. It implies a denial of a supreme reading, of a supreme synthesis capable of concentrating all shades of emotion and meaning. Since no single individual can either exhaust or fully articulate the meaning of a text, no interpretation can be final. Hence the parity of conflicting opinions and interpretations in Rabbinic tradition. Concerning this basic point the rabbis taught: "These and these are [i.e. they represent] the words of the living God"[43]. Moreover, since interpretation is conditioned by the cultural and hermeneutical code of the reader it cannot be imposed. Therefore, although a Rabbinic authority may not revoke a decree enacted by an earlier authority unless it is of

[41] *Borges, Oral* (Buenos Aires, Emece Editores 1979) 16.
[42] Cited by Maimonides, at the end of his Introduction to *Guide for the Perplexed, Dalalat,* p. 13 (1. 5).
[43] ᶜ*Erubin,* 13b; cf. *Ḥagiga,* 3b.

a higher rank, it may dismiss an earlier *derasha* although it was pronounced by an authority of higher rank [44].

The *derasha* is the earmark of scholarship and creative thinking. According to the rabbis there are four classes of educated men: *a*) the sage, *b*) the disciple of the sages, *c*) one who is in the habit of reading, *d*) one who can follow the reading of others. The difference between the "sage" (*hakham*) and an advanced student or "disciple of the sages" (*talmid ḥakhamim*) is that the former is able to produce his own *derasha*, whereas the latter is only able to follow a *derasha*. "If he is a sage (*ḥakham*)" — declared the rabbis — "he will interpret (*doresh*) [the Scriptures] himself, but if he is an advanced student (*talmid ḥakhamim*) others will interpret (*dorshin*) before him". A less erudite individual is one "who is in the habit of reading", but is unable to follow a *derasha*. At the bottom of the educational scale lies the individual who cannot read himself, but can follow when others read for him [45].

The object of *derasha* is to generate meaning from the text. According to the rabbis, "Intelligence cannot generate wisdom without interpretation (*midrash*)" [46]. Through this process, the reader — borrowing an expression from Barthes — becomes an *ecrivain*, "a producer of the text" [47]. Concerning the Scripture, the rabbis taught, that "there are seventy faces to the Tora" [48], i.e., the Tora could be interpreted in seventy ways. The "seventy faces" correspond to "the seventy nations" [49] or "seventy languages" [50], making up the totality of mankind [51]. More significantly, even within a single "face" there are as many variables as individuals making up that nation. Accordingly, the mystics taught that there are six hundred thousand faces to the Tora: equal to the number of Israelites standing at the foot of Mount Sinai [52].

[44] I have elaborated this point in my book, *Studies in the Mishne Tora* (Heb.) (Jerusalem, Mossad Harav Kook 1978).

[45] *Mishna Yoma*, I, 6. The standard version is corrupt. The correct text was preserved by Maimonides, *Pirush ha-Mishnayot le-ha-Rambam*, ed. and trans. R. Joseph Qafiḥ (Jerusalem, Mossad Harav Kook 1967), vol. 2, p. 240.

[46] Cited in *Teḥillat Pirush Shir ha-Shirim*, ed. M. Friedlander, *Festschrift zum... Moritz Steinschneider* (Leipzig, Otto Harrassowitz 1896), Heb. Section, p. 53. Hence the rabbinic expression "Yoy (only) know how to read, but you dont know how to interpret (*lidrosh*)" (PT II, 3, 4a).

[47] Roland Barthes, *S/Z*, trans. Richard Miller (New York, Hill and Wang 1974) 4; cf. *ibid*. 3-14.

[48] *'Otiyyot de-R. Aqiba* (Korzec, 5545/1785), fol. 8a.

[49] *Sukkot*, 55b.

[50] *Shabbat*, 88b.

[51] Cf. *Midrash Tehillim*, LXVIII, 6, fol. 159a.

[52] See Gershom G. Scholem, "The Meaning of the Torah in Jewish

The *derasha* pertains to reading, but it is not reading. "Reading" the *derasha* in the text will come later, when the master of the *derasha* had created a public who had assimilated the *derasha* and now "reads it" in the text. This is why *derasha* preceeds reading. Referring to the Jews during the forty years of wandering in the desert, Maimonides indicates that knowledge of reading came at the end of their educational process: after knowing the commandments and writing them[53]. This point had been made by Sammak (6th and 7th centuries), a poet from the Jewish tribe of Naḍir, in Medina. In a poem, lamenting the treacherous assassination of the poet Qaᶜb ibn al-Ashraf, who was associated with the same tribe, he enumerates the essentials of the Jewish scholar. These are: *a*) knowledge of tradition; *b*) command of the *derasha*-methodology (The term that he uses, *darisina* is actually an arabization of the Hebrew word *derasha,* one of the many technical terms introduced by Jews into the Arabian Penisula); *c*) mastery and authority of the correct reading of the Tora[54]. It is highly significant that mastery of reading the text is not the basis for the right to apply *derasha* and transmit tradition; rather the opposite is true: because one is the recipient of tradition and has mastered the art of *derasha,* one has the right to read (authoritatively) the Scripture.

The close association "author-reader" involved in the concept of *derasha,* applies also to the Cosmological level. As indicated by Nieto, rather than thinking of Nature in a mechanical fashion, the Hebrew conceived of it as Divine Providence: physical phenomena, as well as historical and personal events are semiological indexes in need of constant interpretation and reevaluation. Whereas the Greek concept of Nature as an autonomous entity, excludes the active participation of man — one can merely "discover" passively the truth — Nature as Providence is conditioned by man: it is man's interaction with the world that actually determines the value and significance of the world. In a sense, Divine Providence is to Creation what *derasha* is to the Book: as with reading, sense and value are *generated* through man's active participation.

There are several implications to this view. One of which bears upon the issue "nature/artificiality". The rabbis reported a series of disputes between R. ᶜAqiba (50-135) and Turnus Rufus (= Tineius Rufus, the Roman governor of Judea), concerning the validity of what may be described as "the state of nature". Reflecting

Mysticism", in *On the Kabbalah and its Symbolism,* trans. Ralph Manheim (New York, Schocken Books 1965) 65.

[53] In his introduction to *Pirush ha-Mishnayot,* vol. 1, p. 2.

[54] Quoted in *Des Leben Muhammeds* (Arab.), ed. Ferninand Wüstenfeld (Göttingen, Dieterichsche Universitats-Buchhandlung 1860) 659.

Greek idealization of Nature, Turnus Rufus argued that many biblical commandments such as rest on the Sabbath [55], charity [56], and circumcision [57], run contrary to "the acts of God" (i.e., nature). R. ᶜAqiba replied that "the acts of man" (i.e., artificiality) are superior to the "acts of God", cleverly asking his opponent whether he did not prefer to eat a baked cake rather than plain wheat [58]. Through man's active interaction, nature is transformed from "the acts of God" into the "acts of man" and thus it is accesible to man. Obliquely this view rejects the notion of *mimesis* or "imitation" of nature: just as the reader must transform the book through the process of *derasha,* nature, too, requires transformation and interpretation.

4. *The Vichian Alternative*

There were many factors contributing to Jewish isolation in pre-modern times — not all of which were necessarily "theological" or "religious". One of these factors was the Jewish concept of law. Concerning this law, Vico noted:

> ...but a law so peculiar [to his own nation] that it was the basis of the celebrated separation of the Jews from the Gentiles. This separation endured until the Jews' later times, in which Tacitus refers to them as 'unsociable men', and, since their destruction by the Romans, they have remained exceptional in living diffused amongst [other] nations without forming part of them [59].

Connected with the concept of law is the Jewish notion of autonomy, both spiritual and intellectual, and the right of *derasha:* if the "truth" is written in the Book, then it is the effect of interpretation. In our own days Edmond Jabès expressed this idea quite eloquently:

> *The Jews fatherland is a sacred text*
> *amid the commentaries it has given rise to.*
> *Hence, every Jew is the Law.*
> *Hence, every Jew makes the Law.*
> *Hence, the Law is Jewish* [60].

55 *Sanhedrin,* 65b.
56 *Baba Batra,* 10b.
57 *Midrash Tanḥuma, Tazria*ᶜ, VII, ed. Salomon Buber (Vilna 5645/1885), vol. 2, p. 18.
58 *Ibid.*
59 *The First New Science,* in *Vico: Selected Writings,* ed. and trans. Leon Pompa (Cambridge University Press 1982) 86-87.
60 *The Book of Questions,* trans. Rosemarie Waldrop (Middletown Conn., Wesleyan Press 1976) 101.

It was this attitude towards the text and the law, and the belief that *derasha* cannot be imposed (or denied), which made the Jews "unsociable men" and gave them their specific character. Again quoting Jabès:

> The Jew remains alone with the holy text. He is continuously confronting this text. It seems to me that there lies the great distance with that which would be Christianity. From there the freedom of choice, the audacity, which bestows the Jew the right to approach God directly in each word, the appeal of his capacity to understand, the tolerance also that flows and which accepts error providing that is proceeds from a sincere approach, authentic to the text. Everything proceeds as if, tradition trusts man, the momentary fault is never but a tolerated stage towards the true understanding. Perhaps it is even an anticipated stage. The apparent disrespect that the Jew exhibits toward the holy text is the very sign of his attachment to the word of God[61].

* * *

In his attempt to retrieve "the ancient wisdom of the Italians", Vico offered Western man an alternative to Greek idealist-rationalism, and paved the way for a pluralistic view of man and society. By developing the rhetorical-juridical tradition of the Romans and the Renaissance, Vico was establishing a radically new concept of meaning and knowledge. Contemporary literary theory and criticism are conceptually (and perhaps also genetically) related to the Vichian revolution. Giorgio Tagliacozzo summarized Vico's impact as follows:

> Finally, it should be pointed out that Vico absorbed, enriched, and developed the Roman and Renaissance rhetorical-juridical tradition in such a way as to make of it almost a new philosophical strain, as against the long idealist-rationalist tradition inherited from Greece. Such a strain presents striking analogies to contemporary trends, thus making Vico a forerunner of certain basic aspects of modern thought and shedding further light on the reasons for his return today[62].

Although rooted in Latin humanism, Vico's development of the rhetorical-juridical tradition presents striking analogies to Rabbinic methodologies and tradition. Rather than to proceed by further splitting the *logos*, Vico, particularly after the *First New Science*,

[61] *Du Dèsert au Livre* (Paris, Pierre Belfond 1980) 108.

[62] "Epilogue", in *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. Giorgio Tagliacozzo (Baltimore, The John Hopkins Press 1969) 609-610.

was committed to the integrity and ideal unity of human knowledge. The following passage from his *Autobiography* directly addresses this fundamental issue:

> In the *First New Science* he erred, if not in the matter, then certainly in the arrangement, because he treated the origins of ideas apart from the origins of languages, whereas they were by nature united. Furthermore he discussed separately the methods of deriving the matters of this Science from these two sources, whereas he ought to rather to have derived them from the two together; whence many errors of arrangement came about[63].

Vico's concern for the ideal unity and integrity of human knowledge and experience bears directly upon his methodologies and forms of analysis[64]. Interestingly, sometimes his comments and "etymologies" resemble the *derashot* ("interpretations") of the rabbis. In such a fundamental principle as the *verum-factum*, Vico is closer to R. ᶜAqiba than to the Roman governor of Judea: the constructed is superior to the given. Hence, like the rabbis, he, too, preferred topical over critical philosophy[65].

This concern underlies his concept of Providence, — a concept particulary significant for the Jew. Often, Vico's Providence has been compared to Hegel's "Cunning of Reason"[66]. It also can be compared to Maimonides' doctrine of "Divine Cunning"[67]. In the original, Maimonides used the Arabic root *luṭf*, whose literal meaning is "benevolence"[68]. However, in order

[63] *The Autobiography of Giambattista Vico*, trans Max Harold Fisch and Thomas Goddard Bergin (Ithaca, New York, Great Seal Books 1963) 194.

[64] See A. William Salomone, "Pluralism and Universality in Vico's *Scienza nuova*" in *Giambattista Vico: An International Symposium*, pp. 533-535.

[65] See Ernesto Grassi, "Critical Philosophy" or Topical Philosophy? Meditations on *De nostri temporis studiorum ratione*", in *Giambattista Vico: An International Symposium*, pp. 39-50.

[66] See Lionel Rubinoff, "Vico and the Verification of Historical Interpretation", in *Vico and Contemporary Thought*, ed. Giorgio Tagliacozzo *et al* (Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press 1976), part I, pp. 112-113; cf. Isaiah Berlin, "Vico and the Ideal of the Enlightenment, *ibid.*, pp. 261-263. For some valuable insights on Vico and Hegel, see Leon Pompa, "Vico and Hegel: A Critical Assessment of their Account of the Role of Ideas in History", in *Vico: Past and Present*, ed. Giorgio Tagliacozzo (Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press 1981), vol. 2, pp. 35-46.

[67] *Guide of the Perplexed*, III, 32.

[68] *Dalalat*, p. 383 (l. 21).

to convey the specific sense in which Maimonides used this term[69], R. Samuel ibn Tibbon (ca. 1160-1230), the Hebrew translator of the *Guide,* translated it *ᶜorma* ("cunning")[70]. Hence, Johannes Buxtorf (1599-1664), the Latin translator, rendered it *solteria* ("cunning", "shrewdness")[71]. "Divine Cunning" is one of the attributes of Providence. It refers to the *strategy* employed by Providence to attain its aims in the natural world and the realm of history[72]. Rather than to proceed directly, sometimes Providence proceeds in a roundabout way. The reason for this procedure is divine "benevolence", when due to their stage of development men could not yet proceed with the ultimate designs of Providence. As with the Exodus, that in order to reach their final destination, the children of Israel had to be lead to the Desert (South-East) in the opposite direction of the Promised Land[73]. Providence proceeds obliquely, "because it is not possible to pass from the farthest extreme to the last in a single moment"[74]. From the perspective of the divine strategy, the means "are not intended for themselves, but for the sake of other things. As if they were a trick performed by God [Buxtorf: *inventum à Deo excogitatum*][75] in order to attain His original purpose"[76]. Isaac Cardoso (1604-1681), the finest Jewish philosopher of his time, gives us a succinct definition of this seminal concept. In his monumental work *Philosophia Libera* (Venice, 1673) — a work that was widely read and highly respected in Spain and Italy[77] — Cardoso dedicated the last section of the seventh book to the analysis of Providence. He defined Providence as follows: "It is the Order, Science and Art, that pre-exist in the Divine mind, in order that the Creatures could attain and reach the goal which God has assigned them"[78].

The Vichian concept of Providence leads to the idea of cultural pluralism and respect for minorities: because Providence is conditioned by the historical development of the people and nations, it does not manifest itself uniformly at all times and cultures[79].

[69] Cf. *ibid.*, p. 385 (ll. 13-16), p. 386 (ll. 20-21); cf. our quotation below, note 76.
[70] *More ha-Nebukhim* (Sabioneta 5313/1553), fol. 155b. Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed* (Chicago, The University of Chicago Press 1963) 524, translates it "wily graciousness".
[71] *Doctor Perplexorum* (Basel 1629) 431.
[72] See the whole chapter in the *Guide, ibid.*
[73] *Dalalat,* pp. 385 (l. 20)-386 (l. 11).
[74] *Ibid.*, p. 384 (ll. 11-12).
[75] *Doctor Perplexorum,* p. 433.
[76] *Dalalat,* pp. 385 (ll. 15-17).
[77] See Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles,* vol. 2 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1956) 244-246.
[78] P. 750, quoted by Nieto, *De la Divina Providencia,* p. 141.
[79] Cf. *De la Divina Providencia,* pp. 146-149.

For the Jew, Vico's vision of religious humanism and cultural pluralism represented the first modern alternative to the predicament imposed on him by cartesian epistemology and the secular rationalism of the Enlightenment [80]. On the one hand, the Jew could now participate in the cultural and political life of the State. On the other hand, the Enlightemment taught that there are absolute canons determining the ultimate value of all cultures and societies, at all times and in all places. From the perspective of these canons all religions, and Judaism in particular, were archaic superstitions inherited from a primitive past. Since this form of secular-rationalism tolerated no differences and had little respect for minorities, in order to participate in the Enlightenment the Jew had to forfeit the very foundations of his Jewish faith [81]. David Nassy (1747-1806), the most important Jewish thinker in the Western Hemisphere, decried the prejudicial view against the Jew and Judaism fostered by this new ideology [82]. Referring to Voltaire, he wrote that "his treatise *On Tolerance* should be regarded as a thorough treatise on Philosophical Fanaticism" [83].

Among the many reason making the Vichian alternative particulary attractive for the Jew, none was so significant as the vision of cultural pluralism and tolerance that it promoted. Arnaldo Momigliano stated this point clearly and forcefully. In his review of Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York, The Viking Press 1976), he remarked: "More specifically he [Isaiah Berlin] must have found in Vico and Herder a confirmation and support in his own lifelong fight for cultural pluralism and respect for minorities (including his own — should I say our own — the Jewish minority") [84].

José Faur

[80] Cf. "Pluralism and Universality in Vico's *Scienza Nuova*", pp. 520-527.

[81] See "Vico, Religious Humanism and the Sephardic Tradition", 64-67.

[82] See my "David Nassy: On Prejudice and Related Matters", in *Neveh Ya'akov: Jubilee Volume Presented to Dr. Jaap Meijer,* eds. Lea Dasberg and Jonathan N. Cohen (The Netherlands, Van Gorcum, Assen 1982) 87-116.

[83] *Essay Historique sur la Colonie de Surinam,* vol. 1 (Paramaribo, *ca.* 1789) XXV, note 1.

[84] "The New York Review of Books", Nov. 11 (1976) 33.

For the Jew, Vico's realm of religious [illegible] and tradi-tionalism represented the first, [illegible] alternative to the predica-ment imposed on him by Cartesian epistemology and the political realization of the Enlightenment 9. On the one hand, the Jew could now participate in the civic and political life of the state; on the other hand, the Enlightenment thought that [illegible] [illegible] determinism, the ultimate [illegible] of all culture and [illegible], in all times and in all places [illegible] [illegible] as being common to all religions, and Judaism in particular, were outdated superstitions inherited from a primitive past. Since this form of Enlightenment [illegible] no [illegible] to [illegible] and traditions, in order to participate in the Enlightenment, the Jew had to abandon the very foundations of his cultural identity. David Nassy ([illegible]), the most important Jewish thinker in the Western hemisphere, decried the prejudicial view against the Jew and Judaism fostered by this new ideology 10. [illegible] the Voltaire, [illegible] [illegible] this insight of Vico's should be [illegible] as a [illegible] [illegible] on anthropological foundations.

Among the many reasons making the Vichian alternative par-ticularly attractive for the Jew, none was so significant as the vision of universal pluralism and toleration that it projected. [illegible] [illegible] [illegible] the [illegible] and [illegible] in his review of Isaiah Berlin's Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (New York: The Viking Press, 1976), he remarks: "More especi-ally his [illegible] must have found in Vico the [illegible] confirmation and support to his own lifelong hope for cultural plu-ralism and respect for minorities (including his own — I should say our own — the Jewish minority)" 11.

[illegible]

9 Cf. "Pluralism and Universality in Vico's Scienza Nuova", pp. [illegible]-[illegible].

10 See Vico, Religious [illegible] and the [illegible] Tradition", [illegible].

11 See my "David Nassy: On Prejudice and [illegible]", in Nenah [illegible]: Jubilee Volume Presented to [illegible], eds. Lea [illegible] and Jonathan M. Cohen ([illegible]), [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

11 "The New York Review of Books", [illegible], 11 ([illegible]) [illegible].

TALENTUM ARGENTI Y TALENTA AURI

DEL EVANGELIO DE SAN MATEO A LOS DIPLOMAS HISPANOS ANTERIORES A 1126

El objeto de estas líneas es considerar la voz *talentum*, que se lee, repetidamente, en el Evangelio de san Mateo y observar su supervivencia en los diplomas hispanos anteriores al reinado de Alfonso VII (1126-1157), en los que figura como unidad en las cláusulas penales pecuniarias, *talenta auri*, en documentos de letra visigótica, en que alterna con la mención de la *libra* romana, coexistente con códices del Apocalipsis, de los *Commentaria*, de Beato de Liébana y Evangeliarios, de la misma letra, o fragmentos de ellos, hasta que el cambio de la tipología de la escritura, la introducción de la *lex romana* en la liturgia y la expansión del arte románico en las miniaturas, desaparece con el mozarabismo hasta entonces imperante.

El método seguido es el rigurosamente cronológico, reseñando en nota los cartularios utilizados y enmarcando en los reinados de los monarcas asturleoneses el momento histórico vivido.

I. EL NUMARIO DE MATTHAEUS

El numario empleado por Mateo, como es sabido, era griego, por una parte y romano por otra, según el Evangelio latino vertido del griego, utilizado[1]. Valores latinos eran, del sistema romano, el

[1] Me valgo de la siguiente bibliografía: *Computer Konkordance zum Novum Testamentum Graece* (De Gruyter, Berlín 1980). Campe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968). *Calver Bibellexikon* (1959). H. G. Lidell/R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1960) voz *talanton*. *Metrologicorum scriptorum Reliquiae. Collegit recensuit partim nunc primum edidit Fridericus Hultsch. Bibliotheca Teubneriana* (1864-1866). H. Haag/A. van den Born/S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Herder, Barcelona 1963). F. Vigouroux, *Dict. de la Bible* (1912). Olivier de la Brosse, *Dic. del Cristianismo*. Luis Díez Merino, *Testimonios judíos sobre la existencia de un evangelio arameo. Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1966). No obstante las copiosas ediciones modernas de la Biblia, me valgo de la clásica de Scio de San Miguel (Gaspar y Roig, 1854) por estar habituado a ella, y ser suficiente al fin propuesto, bilingüe. L. J. Dale, *Biblical Numismatics*, en "The

aes, as: *¿Non ne duo passeres asse veneunt?* (10:29). Su divisor, *quadrans;* en (5:26): *Non exies inde donec reddas novissimum quadrantem.*

En plata el *denarius;* en (18:24-30): *Et cum coepisset rationem ponere, oblatus est ei unus qui debebat ei decem milia talenta,* valor del que se trata más adelante, pero que entra en el préstamo, de quien debía *centum denarios* al deudor de la extraordinaria cantidad de talentos. Y vuelve a salir la plata en Mateo (26:15) designando el *denarius* como *argenteus: At illi constituerunt ei triginta argenteos.* Ya antes de la mención, suprema, de aquel valor monetario, había sido mostrado en el texto (22:19,20,21) *Ostendite mihi numisma census. At illi obtulerunt ei denarium Et ait illis: ¿Cuius est imago haec et super scriptio? Dicunt ei: Caesaris. Tunc ait illis: Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari et quae sunt Dei Deo.* Era el denario corriente de Tiberius (a.D. 14-37), quien tenía 56 años: *Ti. Caesar Divi Aug. F. Augustus,* con cabeza laureada y *Pontifex Maximus;* y en reverso Livia, sentada, con cetro y flor; acuñación del a.D. 15; subió al trono en a.D. 14.

No debe olvidarse que durante Tiberio (a.D. 14-37) acuñaron moneda de bronce ases y semises, con la leyenda *Ti. Caesar Divi Aug. F. Augustus* las ciudades hispano-romanas de Sagunto; Abdera; Ebusus, cartaginesa, con *Ti. Caesar Aug Germa; Dertosa, Municipium Hibera Iulia Ilergavonia;* con *Germanico et Druso Caesaribus;* Carthago Nova, Ilici, Segóbriga, Osca, que antes ya lo hizo con Augusto; y Bílbilis, que acuñó también bajo Calígula (a.D. 37-41); y que luego, durante Claudio (41-54) se labraron abundantes ases, aun sin nombre de ceca, relaciones de nuéstra península e islas con la Roma imperial, que facilitarían la penetración del cristianismo más tarde.

Por entonces, de Tiberio a Claudio, tras la muerte de Augusto (a.D. 14-VIII-19), Tiberio (a.D. 14-37), Poncio Pilato procurador (26-36); predicación de Juan Bautista, 27; "Cristo fue condenado al suplicio por Poncio Pilato, bajo el emperador Claudio" (Tácito, *Anales*); en el 36-37 martirio de Esteban; conversión de Pablo de Tarso; alrededor del 50 consignación por escrito del evangelio oral; el Mateo arameo; Pablo en Jerusalén; en 54-68, Nerón, emperador; en

Numismatist", vol. LXII, n. 9, pp. 519-528, grab. Luis G. de Valdeavellano, *La moneda y la economía de cambio,* Moneta e scambi nell' Alto Medioevo (Spoleto, VIII, 1961). Claudio Sánchez Albornoz, *Moneda de cambio y de cuenta en el Reino Astur-Leonés,* menciona el *talentum* y la *libra* en otros cartularios que los citados aquí. Friedrich Frhr. V. Schrötter, *Wörterbuch der Münzkunde* (W. de Gruyter, Berlín 1970). David R. Sear, *Roman Coins and their values* (Seaby, 1970) con referencias a R.I.C. y otros. Sobre el siclo y recordando a Pérez Bayer publiqué en "Sefarad" X (1951) el estudio *Ante una polémica que renace: Los siclos de Israel,* 37 págs.

64, ó 67, martirio de Pedro en Roma; antes del 70 Evangelio griego de Mateo, el de Lucas y los *Acta apostolorum;* 66-70 sublevación judía; acuñánse siclos y medios siclos, de plata; anverso copa o cáliz con la inscripción que traducida dice "Siclo de Israel", y en reverso triple lirio con la leyenda *Sancta Jerusalem,* y fecha equivalente al a.D. 70; el siclo no pasó a la moneda hispano cristiana, no la influyó directamente.

A.D. 69-79, Vespasiano emperador; 79-81, Tito emperador y en 81-96 Domiciano. Por entonces, Pablo preso en Roma; sitio de Jerusalén por Tito; ante el Templo, Tito saludado *Imperator* (Mt 25:15). En el a.D. 81-96 *Caesar Augustus Flavius Domitianus,* hijo de Vespasiano y Flavia Domitila, emperador.

En el a.D. 94-96, Patmos; el *Apocalipsis,* del que se hablará más adelante. El numario romano de Mateo bien conocido por él, como publicano, en Judea; en (22:19,20) el *denario,* de Tiberio, al traducir del griego el *argenteo,* era el jornal convenido (20:2): *Conventione autem facta cum operariis ex denario diurno missit eos ad vineam suam.* El año de la *Tribunicia potestas* de Tiberio era el XVIII, a.D. 37, último de su reinado; la prueba testifical de su circulación era la mención de la *imago Caesaris* (22:19-21); pero coexistía con la *drachma* griega.

Este era el otro numario de Mateo; sistema de la plata helena, unidad y múltiplos; y también la *moneda de cuenta,* o imaginaria, el *talentum,* voz que venía del *talenton* helénico, que era la suma de 6.000 dracmas. Didrachmas y tetradrachmas en el mismo Mateo (17:23), que no consigna su equivalencia romana: *et cum venissent Capharnaum, accesserunt qui didrachma accipiebant ad Petrum, et dixerunt ei: ¿Magister vester non solvit didrachma?;* era la doble dracma de patrón fenicio: *et aperto ore eius* —la boca del pez— *invenies staterem: illum sumens, da eis pro me et pro te;* era entonces el *statero,* allí, equivalente a dos didracmas o *tetradrachmon,* de 14,92 gr. que en el sistema del siclo de oro, o *stater* equivalía al doble siclo, *tetradrachma.* L. J. Dale resumió así: "These are thought to have been issued in very small numbers to that the usual thing would be for two people to join together and tender a tetradrachm or stater for their temple levy. This is why the "coin in the fish's mouth (a tetradrachm) proved to be the usual payment for two people and not one"[2].

[2] Se ha calculado la *didrachma* anual para el Templo = 1/2 siclo, de Exodo, 30,13: si la *didracma* de patrón ático, 8,60 gr. En Scio, p. 46, n. 4: "El tributo del didracma: Didrachma era plural de *didrachmum,* moneda que valía dos dragmas y equivalía a cuatro reales de vellón nuestros". Era igual a la mitad de un siclo de plata, porque éste, según Josefo, *Antiquitat,* lib. III, cap. XXIII, "era una moneda de los hebreos que valía cuatro dracmas áticas. Y el siclo valía lo mismo que el *stater,* como se prueba por el v. 26. *Stater* se llama así del verbo ἱστάναι, pesar.

Este numario griego de Mateo se recordaría en los diplomas asturleoneses de 1020, donde se menciona el *Liber iudiciorum*, entonces vigente: *De pondere et mensura: auri libra I: LXXII solidos auri; Uncia una: VI solidos; statero auri I: III solidos; Dragma I: XII argenteos; Tresmise I: quinque argenteos; Seliqua I: argencium et tercia pars argenti*[3].

La circulación de la dracma también en Lucas: *Aut quae mulier habens drachmas decem, si perdiderit drachmam unam, nonne accendit lucernam, et evertit domum, et quaerit diligenter, donec inveniat?* (15,8).

La pieza *didrachmon* entraba en la equivalencia del *talentum*, siempre, éste, unidad de cuenta; 1 *didrachmon* = 1/3000 del *talanton* o *talentum;* que fue como se ha dicho, unidad de cuenta, objeto especial de estas páginas, por su supervivencia en lo medieval, acorde con los Sinópticos y San Mateo en las diversas perícopas en que se menciona.

El *talanton* griego de Mateo, latinizado en *talentum*, era, a su vez, traducción del hebreo *kikkar*, fundamentalmente ponderal, peso premonetario; se ha recordado su antigüedad partiendo de lo homérico[4]; equivalía a 60 minas, otra voz hebrea, de 100 drachmas, o sea 6.000 de éstas. En Mateo, pues (25:15-28), unidad de cuenta, importante para negociar: *Et uni dedit quinque talenta; alii autem*

No consta si fue Augusto el que puso a los judíos este tributo. Pero Moyses ya les había impuesto igual tributo personal por orden del Señor, *Exod.* XXX, 13". Serafín de Ausejo, O.F.M., *Diccionario de la Biblia* (Herder, Barcelona 1963) trae la equivalencia, *didrachmon* = *stater* y Olivier de la Brosse, *Diccionario del Cristianismo* (Herder, Barcelona 1974) señala que Lucas transformó algo la equivalencia de los talentos de la parábola, de Mateo, 24. La copa del séptimo ángel del Apocalipsis (XVI, 25) pesaba un *talentum*. Vigouroux en su *Dict. de la Bible*, pp. 75-79, dice que los talentos de Mateo (XVIII, 24 y XXV, 15-22) significaban una suma muy elevada: Lucas (XIX, 13-25) se sirvió de la *mina, méneh;* ésta no pasó a los diplomas medievales, como el talento. Schrötter señaló para el tetradrachmon de pie púnico y rodio, un peso de 14-17 igual al del antiguo siclo; luego fue el nombre dado a las *Bronzemünze*, con caballo y cabeza. "Talento: lat. talentum; gr. ταλαντον (platillo de la balanza, pesa). Unidad ponderal del oriente mediterráneo. Moneda originaria de Asia Menor; el talento pasó a Egina y de allí a la Grecia continental. Se divide en 60 minas y cada mina en 100 dracmas; su peso varía según las zonas: 43,63 kg. el talento eginético, y 26,178 el ático. Llevado a Roma, el talento (cuyo peso era entonces de 27,3 kg.) equivalía a 100 ases librales. Durante la Edad Media, su valor fue también de 100 libras".

[3] De Zeumer, en M.G.H. *Leges*, I, 464, utilizado por Sánchez Albornoz.

[4] Schrötter, *Wörterbuch der Münzkunde*, 675 y 676. El *talenton* pasó a la Grecia moderna, como *talandon*, unidad de peso de 1,50 quintales de peso; moneda de cuenta = 10 lepta: 1,00 L.it. como trae L. Eusebio en su *Comp. Metrologia Univ. e vocab. metrol.*

duo; alii vero unum; la prueba arqueológica de que era suma de *drachmas* es que el tercer perceptor las enterró: *abscondit talentum unum in terra;* el *dominus eius* le reprochó no haberlas negociado: *Oportuit ergo te commitere pecunian meam nummulariis,* para recuperarla *cum usura,* esto es, el principal y los intereses; aquel *talentum* fue dado al que tenía diez, *ei qui habebat decem talenta,* esto es, *quinque talenta acceperat, et lucratus est alia quinque* (XXV:16).

No es propósito señalar aquí equivalencias actuales de los valores monetarios de Mateo; no hace al caso; lo que sí es fundamental es lo grecorromano; en Mateo (12:42) se ve clara la equivalencia buscada para el *lepton* heleno; lo que echó la viuda en el *gazophilacium* del Templo fueron dos piezas de latón, azófar, o bronce, aleación de cobre y zinc; *Cum venisset autem vidua pauper, misit duo minuta, quod est quadrans,* dijo el traductor al latín, asimilando al sistema romano el griego del *lepton,* y *kalkos;* era el lepton 1/17 del kalko, piezas menores que en latín se expresaron *duo minuta* considerando que el *quadrans* o cuarta parte del as, de tres onzas de valor, marcado con tres puntos era igual a una cuarte parte del mismo.

II. EL TALENTO EN EL APOCALIPSIS

En el a.D. 94-96, en el Apocalipsis su autor distingue entre el *aurum* y el *aurichalcum* (I, 12): *candelabra aurea; candelabrorum aureorum* (13); la zona áurea (15), *pedes eius similes auricalchi* (V, 8), *phialas aureas* (IX. 20); *simulacra aurea et argentea et aerea* (XVI, 21,4) *grando magna sicut talentum descendit de coelo in homines;* el granizo, que pesaba un talento, tales eran sus granos; (XVIII), *merces auri et argenti;* (XVIII), *mensuram arundineam auream;* las mejores edificaciones de la ciudad son de oro puro, *aurum mundum;* (21), *platea civitatis aurum mundum;* tal era el que en los siglos posteriores se llamaba en los documentos hispanos *auro cocto,* cocido, el *constantinopolitanum obryzum,* de bizantinos y visigodos.

Domiciano (a.D. 81-96), coetáneo, acuñó el *aureus,* el *denarius* y el *aes:* éste en bronce, cuyos múltiplos distinguíanse por el metal; lo dice Plinio en su *Hist. Nat.: auricalchi bonitatem imitatur in sestertiis dupondiarisque, cypro suo asibus contentis* (XXX, 2,4). En Mateo (18:24-30) las cuentas en talentos a rendir al acreedor: *qui debebat decem et milia talenta,* cantidad notable, aquí en unidad de cuenta; y frente a esta suma la modesta de *centum denarios,* estimando por tales en la traducción las cien *drachmas,* de plata.

Las cláusulas penales pecuniarias de nuestros diplomatarios fijaban sanciones en *talenta auri* y no en escasa cantidad.

El bronce de Mateo cuento con el *assarion* griego, equivalente a un as (10:29): *¿nonne duo passeres asse veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro?* Las traducciones castellanas decían: "¿No se venden dos pajarillos por un cuarto?".

En el a.D. 96-98 Nerva emperador, a quien sucede Trajano, 98-117. En el 111-113 Plinio el Joven llegado de Bitinia; carta sobre la persecución de los cristianos y rescripto de Trajano. En el 117, levantamiento judío en Oriente; 117-138 Adriano, restaurador del templo de Zeus; 132-135 segunda rebelión judía; Simon Ben Kosebá; 134 toma de Jerusalén; 135 reconstrucción de Aelia; el Templo, Santuario de Zeus y Adriano.

Lo ponderal informa la Biblia; en Apocalipsis (6:5,6) *habebat stateram in manu sua. Bilibris tritici, denario; et tres bilibris ordei denario,* la apreciación de Scio (5, p. 593, nota 4) da clara idea de la correlación de jornales, precios y escasez; fechando el texto en tiempo de Nerón (a.D. 54-68), en su sistema monetario, *aureus, didrachma, hemidrachma, denarius, quinarius, dupondius, sestertius* y *as;* y en Siria Antiochia y Egipto la *tetradrachma;* pasaron al Apocalipsis el citado *denarius* y, de lo griego, el *talanton* o *talentum,* como unidad de cuenta la que recogieron los textos diplomáticos hispanos.

En la traducción española de la *Biblia de Jerusalén* (1967) se dice, que ya se opte por el tiempo de Domiciano, que es a.D. 81-96, ya antes por el de Nerón, a.D. 54-68; hay que situar el Apocalipsis "en el ambiente histórico que le vio nacer; un período de perturbaciones y persecuciones violentas contra la iglesia naciente". Semejante era el tiempo de Beato de Liébana (m. 798 ?) cuyo *Comentario al Apocalipsis* tuvo varias recensiones desde el 778 al 784, siendo su importancia extraordinaria hasta el siglo XII, destacada por C. M. Díaz y Díaz en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (1972).

No parece baladí sincronizar las fechas de los *Beatos*, y, por consiguiente, de la lectura del Apocalipsis en los siglos VIII a XII, con la presencia del *talentum* en las clásulas penales pecuniarias de la diplomática, de los reinos cristianos de la Reconquista de aquellos siglos, en toda la península, cuando privaba la escritura visigótica y el concepto ponderal del *talentum,* de origen mateano, en su traducción del griego fue sustituido por el de la *libra,* ponderal también pero de origen romano.

La equivalencia del *talentum,* unidad de cuenta, *talentum atticum magnum,* que trae Hultsch 1 = 60 minas, de 75 drachmas; es ponderal; el *talanton* griego = 6.000 drachmas; era el de Mateo,

citado; fuente era Prisciano: *talentum apud romanos 72 libras habere ex Plauto* (Schrötter, 676).

La asimilación del *talanton, talentum,* ya romano, a monedas físicas se dio en el Rhegium con el *victoriatus:* el *atticum* = 6.000 *denarii;* y en las traducciones al latín de la Biblia así se consideró. El *sekel* hebraico, siclo, se tuvo por 1/4 de la uncia; *quarta pars est;* siendo ésta 1/12 del *aes,* en Mateo juegan tres sistemas monetales, el del bronce, *uncia,* divisor del as; el de la plata, *drachma,* y el de la unidad de cuenta, *talentum;* pero en la plata entraba el *stater* equivalente a la *didrachmon.* A considerar a la vista de la documentación hispana, viva la unidad *statero auri,* en el año 1020, equivalente al *solidus* de 12 dineros; la libra = 20 *solidi denariorum.*

III. DE ANTONINO PIO A LA CAIDA DE ROMA (138-476)

La cristianización del litoral hispano antes de Constantino I Magno (307-337) acreditada por las persecuciones, que se reflejan en el *Passionarius hispanicus;* la de Diocleciano (a.D. 284-305) alcanzó a nuestro litoral mediterráneo.

A.D. 303-304: en la ciudad romana de *Valentia* padece martirio *Sanctus Vicentius, levita;* su culto, que trascendió al Africa agustitiniana, llenó toda la zona peninsular liberada y antes la visigoda Hispania; en los cartularios cristianos, el culto más extendido; desde el Mediterráneo al Atlántico; Oviedo, centro. *Inde Vincenti, tua palma nata est: exclamat hic Vincentius leuita de tribu sacra: agnoscit hic Vincentius, adesse quod speraverat,* traen los versos de Prudentius en su *Peristephanon* (348).

A.D. 345-420, san *Hieronimus;* († en 30-IX-420); su escenario, Roma, Galia, Italia, Tracia, Jerusalén, Alejandría; en Constantinopla con Gregorio Nacianceno; latinista; traduce la *Vulgata.* A.D. 354-430, san Agustín: 388, *De libero arbitrio;* 401-414, *De genesi,* etc.

IV. LO VISIGODO

La vivencia de lo romano en *Isidorus hispalensis* es obvia; para lo visigodo y lo suevo. Rechila (441-448) fue católico, converso: *Isidorus* en sus *Etymologiae* es fuente metrológica; son pesos y no monedas muchas de sus citas; era básico el *solidus aureus,* moneda; como peso = 1/72 de la libra; en *Isidorus, siliqua vigesima quarta pars solidi est.*

Luschin v. Ebrengreuth en *Allgemaine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalter und der Neueren Zeit* trae los pesos de la *libra, uncia, sicilicus, sestula, solidus, drachma, scripulum, obolus, siliqua* partiendo de 327,45 gr. hasta descender a 0,189 gr. La *Lex wisigothorum*, o *Visigotorum* (M. G. H. *Leges*, I, trae el *solidus;* Isidorus lo describe en *Etym.* XVI, XXV, 14: *Solidus... ipse nomisma vocatur... apud latinos alio nomine sextula dicitur, quod iis sex unciae compleatur. Hunc vulgus aureum solidum vocat, cuius tertiam partem ideo dixerunt tremissem, eo quod solidum faciat ter missus*).

A.D. 466-484: *Solidos in aderato precio. Notas sobre documentación goda y condal: Siglos* VI-X. "Nummus", Porto (1968), 7 p.

Antes de 711: *Auri libras y auri uncias en la Hispania anterior a 711.* "Nummus" 32 (1973), 6 p.

491-565: *Siliquae ostrogóticas de Anastasio y Justiniano en Hispania,* "Gaceta Numismática" (1968), 16 p.

560-630: *Isidorus hispalensis;* en 624 la *Historia gothorum.* 527-641: *La moneda bizantina en Hispania.* "Crón. III Congr. Arqueol. Sudeste español" (1947). Breve síntesis. 642-653. Chindasvinto; 640-653, completa y modifica la *Antiqua:* ésta había establecido la pena pecunaria en II *libras auri,* que pagarán los *potentes: decem solidi auri* = una libra: en *Codex Theodosianus* (III, 11.1) *decem libras áureas.* Las leyes de Chindasvinto sobre el divorcio se apoyan en el texto de la *Vulgata,* siguiendo a san Mateo, 5,32[5].

649-672: Recesvinto: Valor de un siervo, precio, *mille solidos* (Zeumer, 227). 649-672: *Lex Quoniam: xxx libras auri,* pena por emplear o usar otro código. El *Liber iudiciorum* se extendería por toda la Hispania goda y de la Reconquista; la *Lex Wisigotorum* en M.G.H.LL.I (1904). 680-687: Ervigio; penas en *libras auri;* dos, frecuentes; modifica la *lex* de Chindasvinto, suprimiendo la dote máxima de *mille solidorum* (Zeumer). *Lex romana wisigothorum,* en el seiscientos; Palimpsesto de León, escritura subyacente, la sobrepuesta con la traducción latina de la Historia eclesiástica de Eusebio y la continuación de Rufino; descrito en el *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León,* por Z. García Villada; editado por la Real Academia de la Historia. *Legis Romanae wisigothorum fragmenta ex Codice palimpsesto Sanctae Legionensis Ecclesiae. Protulit illustravit ac sumptu publico edidit Regia Historiae Academia Hispana* (Matriti 1896). En *Codicis Theodosiani Liber XII, Interpretatio,* pena así: *qui contra hoc fecerit, ipse quidem iudex quinque libras auri et officium eius decem auri libras fisco inferre cogantur* (p. 215): en la documentación de la Recon-

[5] Lo trató K. Zeumer, p. 274, *Historia de la legislación visigoda* (trad. de C. Clavería, Barcelona 1944).

quista se distinguirá así lo que se pagaba, en multa, para el *fisco* y lo del juez, por sentencia.

Hultsch recoge múltiples equivalencias: *hic autem denarius saepe ponitur pro Graeca drachma; talentum atticum recentius ex Romanorum aestimatione habet 6000 denariorum; et denariis talenta Graeca aestimantur.* Vigouroux establece 1 *talentum* = 60 minas = 3.000 siclos = 42,533,100 gr.: 1 mina = 50 siclos = 708,850 gr. 1 siclo = 14,200 gr.

En la Edad Media *talentum* = *pondus* = *libra* romana, de 327,45 gr.; bajo Carlomagno (768-814) 1 libra = 12 onzas = 2/3 de la libra romana; el concepto de *libra auri* era el peso de oro en barras, no amonedado; libra estricta era = 240 dineros.

V. EL TALENTUM AURI EN LOS CARTULARIOS DE 711 A 1126

La relectura de los cartularios que se citan y alguna otra fuente acredita la supervivencia del *talentum, talentum auri,* en las cláusulas penales pecunarias que acompañan a las de carácter escatológico; las citas van cronológicamente ordenadas [6].

796: *in solido et tremisse: antiphonare in tres solidos: orationum in duos solidos comicu in duos solidos* (Liébana, 2). 803: *auri libras II* (Cat. Oviedo, 1). 824: *Libras* (*Fuero* de Brañosera, Sánchez Albornoz, "Spoleto", p. 188, utilizando otros Cartularios y edic. de Barrau-Dihigo, Berganza, Cotarelo, Del Alamo; Escalona, Pérez de Urbel, Sáez y otros. 827: *precio in solido* (Liébana, 4). 828: *III libras auri pariet* (Liébana, 5). 831: *auri libras duas* (Liébana, 13). 854: *talenta* (Samos, Floriano. *Diplomat. astur*). Códice misceláneo, vi-

[6] *Arlanza*: *Cartulario de San Pedro de Arlanza* (Edic. Luciano Serrano, 1925). *Asturias*: A. C. Floriano, *Diplomática española del período astur* (*Cartulario crítico;* Oviedo 1949-1951). *Burgos*: *Cartulario de la Catedral de Burgos,* en Luciano Serrano, *El Obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo* V *al* XIII (1936). *Eslonza*: *Cartulario del Monasterio de Eslonza* (Edic. V(icente) V(ignau), 1885). *Oviedo*: Santos García Larragueta, *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo* (1962) y *El libro Becerro de la Catedral de Oviedo,* por Pedro Floriano Llorente (1963). *Sahagún*: Luis Enrique Romera Iruela: *Estudio paleográfico de la documentación del Monasterio de Sahagún hasta 1037* (Universidad de Navarra, Pamplona 1978). *San Vicente de Oviedo*: *Cartulario de San Vicente de Oviedo* (Edic. Luciano Serrano, 1929) y P. Floriano Llorente, *Colección diplomática de San Vicente de Oviedo. Años 781-1200. Estudio, transcripción* (1968). *Santo Toribio de Liébana*: *Cartulario de Santo Toribio de Liébana* (Edic. de L. Sánchez Belda (1948). *Toledo*: *Privilegios reales de la Catedral de Toledo (1083-1462)*, por J. A. García Luján, 2 vols. 1982). *Vega*: *Cartulario del Monasterio de Vega. Con documentos de San Pelayo y Vega de Oviedo* (Edic. Luciano Serrano, 1927).

sigótico, post. a 865, R.A.H. con textos de *Isidorus, Ildefonsus Toletanus, Hieronimus, Augustinus* y otros (J. García Soriano, "R.A. B.M." (1934).

850-866. Ordoño I. 857, *cum mille libras purissimi auri.* Cat. Oviedo, 7. *Accepimus de vos, duo auri talenta in arum et argentum* (Sánchez Albornoz, C.H.E. IV, 159). 869: talenta (Sahagún, S. X. Spoleto, 188). h. 852: ms. n. 22, Cat. León con Evang. s. Marcos, "Arch. leoneses" 45-46. 869-903: *talenta* (s. Millán Cogolla, L. Serrano) 869, *talenta* (Sahagún, Sáez, Spoleto, 188) 871: *insuper a parte regis solvat talenta cocto auri. Diplomat. astur,* II, doc. 100. 875: *auri talenta duo* (ibidem, 11) 897: *libras.* Alfonso III (886-910) a Lugo. Spoleto citado, 188. 889: *auri* libras duas (Cat. Oviedo, 12).

887: *decem auri talenta coactus exsolvat* (*Diplo. astur,* 115). 891: *a parte regis II milia solidos aureos* (Cat. Oviedo, 13). 894: *ad ecclesiam Sancti Adriani D. solidos auri purissimi* (Cat. Oviedo, 14). 896: *cultoribus ovetensis ecclesie mille solidos purissimi argenti* (Cat. Oviedo, 14). 896: en donación a Alfonso III, *mille libras purissimi auri persolvat* (*ibidem,* 16).

898: *talentum auri persolvat ad eadem ecclesiam* (doc. de Wifredo I, cítalo Botet, *Mon. Catal.* I, 8, quien dice: "recort sens dubte d'una antigua unitat romana de compte que valia 100 lliures"; el *talentum* unidad propia de todos los reinos norteños de la Reconquista, como se ve. Siglo IX exeunte: *Forum iudicum.* B. N. (Fernández Pousa, n.º 17, p. 29, proc. Toledo).

905: *auri libras duas* (San Vicente de Oviedo, 111). 905: *episcopo seu cultoribus aiusdem ecclesie mille libras in duplo reddat* (Cat. Oviedo). 906: *XX ti solidos ad opus luminis* (Cat. Oviedo, 18). 912: *auri purissimi quingentas libras persolvat* (Cat. Oviedo, 20). 931-950, reinando Ramiro II: *auri purissimi* (Cat. Oviedo *Dipl. Astur,* 190, p. 360).

912: *tres libras aureas* (Arlanza, I). 912: *centum libras auri* (Arlanza, III). 916: *auri libras* V (Sahagún). 919: *V solidos; XX argenteos* (Sahagún). 924: *in cauto auri libras C* (Arlanza, IV). 920: Evangeliario en minúscula visigoda, n. 6 del *Cat. cod. y doc. Arch. Cat. León* de Z. García Villada, frag. San Matheo. 920: Biblia visigótica del Monasterio de Albeares (*Códices miniados españoles* de Domínguez Bordona). 921-930: Comentarios al Apocalipsis, de Beato de Liébana (B.N.). En Sahagún *libras auri, libras de auro* en 921 y *solidos de argento:* en 925 *libras auri.*

923: *C: aurea talenta inferat* (Arlanza, V). 929: *C. auri libras inferat* (Arlanza, VI). 930 y 931: *libras auri* (Arlanza, X y XI) *libras auri* equivalentes a *talenta auri.* 937: *solvat auri libras III* (Arlanza, XIV). 937: *solvat auri libras CCC* (Arlanza, X). 945: *solidos XII* (Sahagún). 948: *auri talentum unum* (San Vicente de Oviedo, II). 946: *decem libras auri.* Ordoño II independiza el Monasterio de

Saelices del de Mayorga (Vega, I, p. 3). 960: Biblias de san Isidoro de León; S. x: Biblia hispalense, *Codex toletanus nunc matritensis,* arte mozárabe (B.N.).

964: *LX solidos de argento; precio XV solidos argento* (Arlanza, XVII) y en 965: *pariet ori talentum ad tivi* (Arlanza, XVIII); en 967, *a parte comite C. solidos* (XIX) y en 970: *ad partem regiam III auri libras* (Arlanza, XXI). En 970 el Beato de Santa Cruz de Valladolid, *Apocalipsis,* estudiado por T. Rojo Orcajo (1930); y M. N. Alonso Cortés; Matheo, C, XXIV, 3 y Lucas, XVII, V, 27. 968-970: Apocalipsis (A.H.N.). 970: *precium X solidos argenzos* (Burgos, III, 1.4).

972: en donación a la igl. de Oviedo: *cum X decem aureis talentos, ovetensi eccl. et cultoribus eius* (Cat. Oviedo, 28). 975: *auri talenta duo* (Cat. Oviedo, 29). 975: *CC. libras aureas a parte comitis* (Burgos, 3). 976: *auri libras quaternas* (Cat. Oviedo, 30). 978 y 982: coexistencia economía natural en precios, en ventas, por *eminas et quartarios de ordio* (S. Vicente de Oviedo, XXI y XXIII). 975: *Apocalipsis* de Gerona, arte mozárabe. 989: *ad partem regis auri talentum pereniter abiturum* (García Villada, *Paleog.* de Bermudo II (984-999).

981-990 en Arlanza, *solidos* (XXII-XXV). 933: *talentum habet MDCCC solidos,* en nota marginal, p. 216 del *Indice de Sahagún:* 1.800 sueldos = 900 libras; 1.800 : 20 = 90; pero el *talentum minor,* romano era de 72 libras, según se ha dicho (Hultsch). Mientras en la tierra de Arlanza, 982-990, los solidos eran los *dirhemes* cordobeses en 992, Oviedo, *auri purissimi quingentas libras persolvat* (Cat. Oviedo) podían reunirse pesando dinares califales, u otro oro antiguo, godo o bizantino y aun romano.

En el 990, *ad partem vero regis pariet auri talentum* (S. Vicente de Oviedo, XXIV); en 1006, *persolvat auri talenta duo* (Cat. Oviedo, 36); en 1009 venta por *VI arentios*[7].

1015: *septem libras auri* (Cat. Oviedo, XXVIII). 1024, en *Liber iudiciorum* el texto ya anticipado: "De pondere et mesura". *Auri libras: LXXII solidos auri. Uncia una: VI solidos. Statero auri I: III solidos. Dragma I: XII argenteos. Tremise 1: quinque argenteos. Seliqua 1: argencium et tercia pars argenti* (Zeumer, M. G. H. Leges I: le dio Sánchez Albornoz en *La moneda asturleonesa,* citado. El *stater* de Matheo 17-23-26-27 = *tetradragmon,* en 1020 considerado como 1/24 de la libra.

En 1020 *For. Iud.* la *drachma;* en Matheo, 17,23, *didrachma;* en *For. iud.* dragma 1: XII *argenteos;* olvidada ya en la Romanía la

[7] J. M. Fernández Catón, *Docs. leoneses en escritura visigótica en León y su historia* (1973) p. 223. Referencias a los codd. citados en J. y M.ª D. Mateu Ibars, *Bibliografía Paleográfica,* Universidad de Barcelona, Depto. de Paleografía y Diplomática (1974).

voz *argenteus,* de *argentio, arientio* y otras variantes; en 1020, con anterioridad a la moneda asturleonesa, *argenteos,* los dirhemes, voz, a su vez venida de *drachma;* de aquel año la cita del *Liber iudiciorum* (Zeumer). En el *Liber iudiciorum,* de 1020, citado, la *Dragma I: XII argenteos;* la *Siliqua* I *argencium et tertia pars argencii,* formas vivas entre visigodos. Du Cange, *Glosarium,* trae la equivalencia: *Sexaginta auri talenta persolvat, singulis talenti quinquaginta librarum pondere appensis.*

En 1028: *pariet auri talenta apud partem ecclesie Sancti Michaeli archangeli* (Vega, 3). Reinando Fernando I (1037-1065). 1037, *centum auri libras exsolvat, regnante serenissimo Principe Ferdinando in Legione, et Castelle et in omni regni sui* (XXIX). 1039, 1042, 1044, *libras auri* en Arlanza quingentos solidos (XXXII, XXXV, XXXVI); pero la tradición pesa, 1057; *pariet a parte ecclesie auri talentum unum* (Cat. Oviedo, 59) y en 1058, *decem libras purissimi auri* (Cat. Oviedo, 61).

En 1044 *in precio adpreciato CCLXX solidos* (León); en 1049 el *Apocalipsis,* el Beato, de Fernando y Sancha (B.N.); en 1056, *auri talentum sumum* (Cat. Oviedo, 58); en 1057, *auri talentum* (Cat. Oviedo, 59); en 1058 *decem libras purissimi auri* (Oviedo, 61); 1060 *et insuper sumum talentum auri* (62). En 1063 *auri talenta quinque* (Cat. Oviedo, 63); en 1068, en Oviedo, *Centum solidos ad partem regis* (Cart. M. Oviedo, 9); en Vega *auri libras ternas* (10 y 11). Reina ya Alfonso VI (1065-1109) cuyo romanismo y europeísmo es obvio, coexistente con lo andalusí. En Arlanza circula la moneda de Alfonso: *CC solidos precio aderato.*

En 1069, en el *Antiphonarium* de León, cuya descripción dio García Villada en su *Paleografía,* cálculos de las monedas, alfabetos hebreo, griego y latino, comparados y cómputos hebreos y latinos; corría la Era 1107, a.D. 1069, cuando se ocupaban del tema; en Cat. Oviedo *decem libras purissimi auri ovetensis ecclesie persolvat* (doc. 66). En 1070 *a parte regi X libras aureas;* pero el *talentum* persistió; en 1071 *ad partem ipsius ecclesie talentum auri libras V,* (Col. San Vicente de Oviedo, LXIX); cuando ya existía un sistema dinerario castellano.

1068: venta de una aceña en San Esteban de Gormaz por *CC solidos precio aderato; Sancius rex Castelle regentem, Adefonsus Legionem Imperantem, Garcia Galleciam obtinentem* (Arlanza, LXXII). 1071: *ad partem regis XXX ta persolvat aureas libras* (Cat. Burgos, 11). 1073: en compra, *C. solidos de ariento* (Vega, 15). 1074, *XXV solidos de argento* (1). 1074: *centum libras auri* (Cat. Oviedo, 1). 1075: *auri talenta tria* (Cat. Oviedo, 70).

Entre 919 y 1037 en el territorio de Sahagún, como cantidades *in pretio* figuran los *solidos, solidos de argento* (930); *argenteos,* (932), año en que perdura el *auri talentum* en las penas pecuniarias,

como las *auri libras*, especie o unidad ésta que se mantiene aún en 984; pero en 973 *pariet auri talenta VI*, cediendo el *talentum* a la *libra auri;* en 983 *auri libras quinas trinas vel talentum;* en los precios *argenteos, arenzos, argenzos*, en los que hay que ver especies de plata, los *dirhemes;* pasado el milenio los precios en *solidos de ariento* (año 1011) y así hasta el final del período señalado, 1037, interesando, como conclusión, a nuestro fin que el *talentum* cedía bajo Bermudo III (1028-1037), cuando nacía Castilla con Fernando I y Sancha (1037-1065) en los albores del románico, el *Diurno* de Fernando (1055) y la postergación del mozarabismo, su *Beato* anterior a 1065 y con los influjos del arte románico o postcarolingio el Penitencial de 1105 del reinado siguiente.

Reinando Alfonso VI (1065-1109), en 14-III-1075, el rey abre el Arca Santa de Oviedo y contempla, entre otras, una reliquia de Vicente levita, el mártir de Valencia (Cat. de Oviedo, doc. 72). Entonces, en (*Cart. Cat. Burgos*) *CC auri libras coactus exsolvat* (doc. 13) y *ad partem regis LXXX libras auri purissimi coactus persolvat* (doc. 14) en cláusula penal pecuniaria; pero un caballo se adquiría por *LX* solidos, en moneda (en 18-II-1078); en 1081-1082, en Arlanza, *L. auri libras*.

La vigencia del *Forum iudicum* patente; en 27-VII-1082, *et si vis vade in liber Iudico et ibi invenies quomodo vale donatio sicut et emptio* (Arlanza, LXXXVI); y precisa: *et in libro V et titulo quarto sententia secunda* (LXXXVII).

En 1085, conquistado Toledo, el sistema monetal de Alfonso VI se refleja en los precios: *II solidos et I denario* (Burgos, 26): *in precio in argento solidos C;* en pena pecuniaria, *et a parte regis auri talentutm sumum persolvat in fisco* (Arlanza, XCIX). El empleo del *talentum* se resiste a desaparecer: 1086, II, 15: *ad partes potestates auri talentas tres exsolvat* (Burgos, 29); en 1087 *in precio solidos LXX argento* (Arlanza, CI). 1090: *solidos V de argento* (San Vicente de Oviedo, 107). 1096: *XX ti solidos de argento* (Burgos, 43). En 1105 *ad partem regis auri talenta V;* en 1107 *auri talenta mille;* en 1114 reinando Urraca, en precio cinco bueyes, *et de super auri talentum et ad partem rex sic solvat* (Arlanza, CXLV) en fórmulas penales pecuniarias ya casi inoperantes o inválidas por su antigüedad; manteníase la escritura visigótica *Regnante regina domna Orraca in Spaniensis;* en 1113, *X libras auri* (Burgos, 75).

En 1118 *mille libras auri purissimi Toledo.* El Liber iudicum, nuevamente, en donación, *et vade in Liber Iudicium et invenies quomodo valet a donatio sicut ed emptio* (Arlanza, CXLIII). Reinando Alfonso VII (1126-1157) *duos solidos et unum denarium* expresa la moneda propia; el *talentum* apenas si se menciona; en 1136 penas en *morabetines* ya en una edad distinta. En 1135 Alfonso VII confirmaría el Fuero de Lara, con precios y penas en sus

denarios, como se llamaba a sus dineros, siguiendo la tradición romana, la imperial.

En 1763 Pedro de Cantos Benítez, en su *Escrutinio de maravedís y monedas antiguas* resumía así este proceso: "Lo primero usaban del *Talento* que tenían los romanos, que habitaban entre los mismos godos, y los que ocupaban la Provincia Cartaginense, y parte de la Tarraconense; y éste era según afirma San Isidoro (*lib. 16 de las Etymol.* cap. 25, *de ponderibus*) el *Talento* compuesto de sesenta y dos libras, que es el mediano de los tres que explica; y que alguna vez se menciona en las Leyes Godas con más frecuencia en los instrumentos posteriores del tiempo de la restauración, como se dirá en este tiempo". Y añadía: "Apenas se halla Escritura o Privilegio de este tiempo, que no se use del *Talento,* por pena de su contravención. La Escritura de un particular que puso en su Apéndice el Padre Berganza (tom. 2, fol. 383. Escritura 83. fol. 420) otorgada en el año 942, impone la pena convencional de cinco *talentos* de oro. La de Don Fernando el Magno, en el mismo año de 1039, señala cien talentos de oro. Los mismos *Talentos* nombra la Escritura de Capitulación, Dote y Arras, que otorgó el Cid a su Muger Ximena, según el Fuero de León en 19 de julio de 1074 (Escritura del Cid en Sandoval, *Fundación del Monasterio de Cardeña,* fol. 43. Padre Sota, *Historia de los Príncipes de Asturias,* en su Apéndice, Escritura 23. fol. 651 y la donación a el Monasterio de San Millán, hecha por 31 Conde Gonzalo Núñez de Lara año 1095, impone pena ocho *Talentos* (Don Luis de Salazar en la Casa de Lara, tom. 4. fol. 5. Padre Sota, fol. 658). Concluye Cantos Benítez que: "Más que los *Talentos* fueron nombradas las Libras de oro en las Escrituras y Privilegios", discurriendo sobre ello con referencia a Cardeña en el año 1148, con pena de doscientas *Libras,* reducidas bajo Alfonso Octavo de Castilla a treinta *Libras* de oro".

Tal fue la órbita del *talentum* desde san Mateo hasta el reinado de Alfonso VII de Castilla y León (1126-1157), en el tránsito del mozarabismo al románico, y de la escritura visigótica a la llamada francesa o más propiamente románica también.

FELIPE MATEU Y LLOPIS

THE PRONUNCIATION OF HEBREW IN MEDIEVAL SPAIN:

SOME NOTES ON ITS EARLY HISTORY *

It is with a deep sense of obligation that I dedicated this paper to the memory of Professor Alejandro Díez Macho, whose numerous and most valuable writings have been for me, as for all students of biblical philology and Targum, an inexhaustable source of knowledge and inspiration. Personally, I have been privileged to enjoy Don Alejandro's friendship over a period of many years.

1. The purpose of this paper is to examine the evidence available for the early history of the pronunciation of Hebrew in Spain.

1.1. In the Jewish communities of Spain (or in most of them) the so-called 'Sephardi' pronunciation was in use apparently from the second half of the tenth century onwards, and possibly for some time before. As is well known, this pronunciation possesses five vowel phonemes: *i* (*ḥīrīq*), *e* (*ṣērī-segōl*), *a* (*pātaḥ-qāmēṣ*), *u* (*šūraq-qibbūṣ*), *o* (*ḥōlām* and *qāmēṣ qāṭān*). It is generally assumed that the 'Sephardi' pronunciation presents a direct continuation of the Palestinian pronunciation, some varieties of which possessed the same vowel system.

2. There are, however, some difficulties in accepting this assumption.

2.1. In the tenth century C.E., as result of the decline of the Jewish communities in Gaonic Babylonia, the communities of North Africa and Spain became hosts to waves of immigrants from the former communities. One would, therefore, assume that the Babylonian tradition of Hebrew would be transplanted from Babylonia into North Africa and Spain[1].

2.2. Let us now examine the linguistic evidence (which is rather limited in scope) indicating that such a transplantation did indeed take place. This evidence consists of the following data.

* This paper was written during my stay at the Institute of Advanced Studies of the Hebrew University of Jerusalem, in the academic year 1983/84, taking part in the work of the research group on "Masorah, Language Traditions, and Hebrew Medieval Linguistic Theory". I should like to thank the directors and the staff of the Institute for making our year there an unforgettable experience.

[1] See Ashtor, pp. 224ff.

2.21. The Ripoll Ms. transcriptions. The Ripoll Ms. 74, which was written in the middle of the tenth century C.E., contains (in folios 56r.-57v.) a Hebrew-Greek-Latin glossary. The Hebrew words are transcribed in Latin characters. As already recognized by Professor Millás Vallicrosa[2], these transcriptions, which he defined as 'Pre-Tiberian', contain some Babylonian features. It should, however, be stressed that the Hebrew tradition disclosed by the transcriptions is not fully Babylonian. It is a mixed tradition, in which Babylonian features appear alongside non-Babylonian traits.

2.211. Let us mention here briefly some of the Babylonian features these transcriptions present:[3]

2.2111. *In the phonology:*

a) an *a* vowel as the counterpart of Tiberian *segōl,* e.g. *Amath* = אֶמֶת ; *Ragal* = רֶגֶל (cf., however, non-Babylonian forms such as *Bethen* = בֶּטֶן ; *Ezer* = עֶזֶר).

In this category may be placed also words in which *a* is the counterpart of Tiberian *hăṭaf-segōl: Amona* = אֱמוּנָה ; *Auil* = אֱוִיל (cf. also *Amath* = אֶמֶת, above).

b) an *e* vowel as the counterpart of a Tiberian *ḥōlam,* e.g. *Elam* = עוֹלָם ;*Salem* = שָׁלוֹם .

This phonological trait is evidently Babylonian, although it occurs in some Babylonian Mss. only[4]. It was possibly characteristic merely of certain communities of Gaonic Babylonian, from which it was probably transplanted into the communities of South-Western Yemen[5].

2.2112. *In the morphology:*

a) *maqtal* pattern for Tiberian *miqtal: Magdal* = מִגְדָּל. This is a common isogloss of Babylonian Hebrew[6].

b) *qol* pattern for Tiberian *qal,* in *qatl* nouns derived from *med. gem.* roots: *Rob* = רַב ; *Gog* = גַּג (alongside, however, *Agag* = הַגַּג).

This morphological feature may also be considered typical of Babylonian Hebrew[7].

[2] In his study of this Ms. (see list of abbreviations).

[3] For a fuller treatment of this question see Morag 1940, pp. 151-152.

[4] See Yeivin 1968, pp. 279-280.

[5] Cf. Morag 1963, p. 96.

[6] Millás Vallicrosa, p. 224. Cf. Yeivin 1973, p. 178-179.

[7] In Babylonian Hebrew the occurrence of *qatl* nouns and adjectives derived from *med. gem.* roots which have *qāmēṣ,* not *pātaḥ,* as

c) *qal* pattern for Tiberian *qel* in *qitl* nouns derived from *med. gem.* roots: *As* = חֵץ (cf., however, *En* = חֵן).

2.212. As said above, and as can be seen from our short presentation of the Babylonian features, the Ripoll transcriptions do not disclose a homogeneous structure of a Hebrew pronunciation. This lack of consistency can be observed also from the way in which a mobile *šĕwā* is transcribed: alongside *a* for its representation (*Bachor* = בְּכוֹר, *Sademoth* = שְׁדֵמוֹת) [8], *e* occurs as well (*Sephela* = שְׁפֵלָה) [9].

A morpho-phonemic peculiarity which is rather rare in the inventory of the traditions of Hebrew is also attested in the Ripoll transcriptions, namely the $C_1VC_2C_3$ pattern (with no vowel following the second consonant) occurring in two segolate nouns: *Charm* = כֶּרֶם, *Zambr* = זֶמֶר. Such forms are attested in the transcriptions of the LXX [10], the *Secunda* [11], and Jerome [12], alongside the segolate forms. The non-segolized forms also occur, but rarely, in vocalized Mss. [13]. The retention of the monosyllabic, non-segolized, pattern may reflect a peculiarity of some ancient Hebrew dialects (cf. its occurrence in Phoenician and early Punic) [14].

2.22. It is of some interest to examine some features appearing in Spanish Hebrew poetry that may indicate the Babylonian provenance of certain uses and forms. The question has not as yet been thoroughly investigated; in recent years, however, several studies appeared, which we shall mention subsequently, that shed some light, although to a limited extent only, on this question.

2.221. It is doubtful whether the full extent of the Babylonian linguistic legacy that might have been possessed by the Spanish Hebrew poets will ever become known. The reason for this is

their vowel, is more common than in Tiberian Hebrew, e.g. חַם "hot" (Tiberian חָם). See Yeivin 1968, p. 519; 1973, p. 150-151.

[8] The realization of the *šĕwå* as *a* may be regarded as a comparatively late Babylonian feature (Yeivin 1968, pp. 380ff., does not consider it an originally Babylonian feature), and as a Tiberian or Palestinian one as well.

[9] This transcription constitutes a Palestinian feature.

[10] As already pointed out by Professor Millás Vallicrosa, in his aforementioned paper, p. 224.

[11] Brönno, p. 127.

[12] See the forms given by Harviainen, p. 92.

[13] Harviainen, p. 134 (quoting Díez Macho 1963, p. 52, and Revell, p. 71 footnote 72) mentions forms such as כֵּתְר , עֵקְב , מֵלְךְ . To these forms I can add מֵלְח "salt", occurring in a vocalized fragment of *Hălākhōth Gĕdōlōth* (T.-S. F2(1), 115).

[14] See Segert, p. 82.

clear: the cues for the Babylonian legacy embedded in the Spanish Hebrew poetry are to be found in the ways the forms are to be vocalized in accordance with metre and rhyme. However, quite a few of the features that distinguish the Babylonian tradition from the Tiberian (as well as from other traditions) are irrelevant as to metre and rhyme. Such features, cannot, therefore, be discovered by examining the vocalization required by rules of metre and rhyme. Thus, for example, an *'iqtol* (Babylonian, e.g. אִשְׁמֹר) form is metrically equal to *'eqtol* (Tib. אֶשְׁמֹר), a *qittal* (Babylonian *pi'el* e.g., נִדַּב) is metrically equal to *qittel* (Tib. נִדֵּב), and the nominal form *maqtal* (Bab. מַגְדָּל) is metrically identical to *miqtal* (Tib. מִגְדָּל).

2.222. Let us now mention the main features of Spanish Hebrew poetry, revealed by scanning rules or by rhyming, that might have had their origin in the Babylonian tradition of Hebrew.

a) Conjunctive *w* preceding a word beginning with one of the letters *b, w, m,* or *p,* when this letter has a full vowel (e.g. וּמַלְכוּת). In the quantitative metre of Spanish Hebrew poetry the syllable consisting of this *w* and its vowel, has regularly the value of a consonant followed by a mobile *šĕwā* (that is, as if the above word had been vocalized וְמַלְכוּת). This is in complete accordance with the Babylonian tradition, in which the conjunctive *w* is vocalized in this case with a *šĕwā*, not with *u* like in Tiberian Hebrew. That this feature is originally Babylonian had already been long ago recognized by S.D. Luzzatto, who mentioned it in a letter written in 1850 to S. Pinsker [15].

b) Other phonological and morphological features were presented in the studies of Ratzabi and Tobi [16]. The Babylonian provenance of these elements can be proven either directly, by comparison with Babylonian Mss., or indirectly, by examining them in the light of the Yemenite tradition of Hebrew, which has preserved numerous Babylonian features.

A phonological feature of some interest is the following, which was noticed by Tobi: [17] in Spanish Hebrew poetry a *yod* possessing a *šĕwā* is frequently geminated when following the article *ha* or the proposition *mi*, e.g.: הַיְצִירָה "the creation", מִיְסוֹדָהּ "from its foundation" [18]. In the Tiberian tradition this *yod* is not geminated,

[15] This information was recently provided by Professor Y. Yahalom (see Yahalom, p. 44, and the reference to Luzzatto's letter in footnote 67).
[16] See list of abreviations.
[17] See Tobi, p. 139.
[18] In the Diwan of Šĕmū'ēl Hannāgīd. See Tobi, *loc. cit.*

while it is consistently geminated in the Yemenite tradition of post-biblical Hebrew. The Babylonian tradition, as one can adduce from the extant evidence, is not completely consistent: geminated as well as non-geminated *yod* occur[19].

Both Ratzabi and Tobi have brought forward several nominal and verbal forms that may reflect a Babylonian origin. However, very few of these forms can be regarded as *exclusively* Babylonian. One of the forms belonging to this category is אֵלוּל "the month of Elul" (where the *ṣērī* is the counterpart of Tiberian *ḥăṭaf-segōl,* a relationship common between the Tiberian and Babylonian traditions); but even regarding this form Spanish Hebrew poetry is not consistent: it uses also the form אֱלוּל [20]. Most of the forms that may be attributed to the Babylonian tradition, like, e.g., מֶרְחָץ "bath", סוּמָא (סוּמָּא) "blind"[21], appear also in other traditions of Hebrew, and cannot, therefore, definitely indicate the Babylonian provenance of the language tradition of the Spanish poets.

As said above, the material we possess is too restricted to enable us to reach any definite conclusion. As things stand now, it would appear that in its nominal and verbal patterns the language tradition of the Spanish poets was far from being homogeneous. It did include some Babylonian elements alongside elements from other traditions. This is the general conclusion one would arrive at also from the study of the Rippol Ms. transcriptions (*supra* 2.21).

3. The 'rhyming proverbs' of Sa'īd ben Babšād.

According to Yahalom[22], the reconstruction of the syllabic scanning of these proverbs yields some traits of Babylonian Hebrew, such as, e.g., the forms אֵנוֹשׁ "a human being", (*versus* Tiberian אֱנוֹשׁ), or וּמֵעַן "and a spring" (versus Tiberian וּמַעְיָן)[23].

Hebrew poetry scanned in accordance with the Babylonian rules of morpho-phonemics and morphology is rarely attested[24], and any evidence for such a scanning is, therefore, of considerable value. However, in the proverbs in question we do not have actual scanning in accordance with these rules, although the linguistic information the reconstruction of their scanning provides is of interest.

19 Yeivin 1968, p. 307.
20 Tobi, p. 143-144.
21 Tobi, *loc. cit.*
22 See list of abreviations.
23 Yahalom, pp. 29, 31.
24 Yeivin 1968, p. 164 mentions one example of a poem scanned in this way.

There are also historical problems with regard to the provenance of this literary work. We possess no details regarding the life of Sa'īd, and, therefore, we cannot use his poetry as evidence for the transplantation of the Babylonian tradition of Hebrew into North Africa or Spain. An assumption was made, based on the occurrence of the family name *Babšād* in North Africa, that Sa'īd flourished there, possibly at the end of the 10th century and the first half of the 11th century [25]. But until further proofs are available, the problem of the place where Sa'īd ben Babšād's poetry was created, must remain in the realm of conjecture.

4. In connection with the transplantation of the traditions of Hebrew and Aramaic from Babylonia to Spain, it might be worthwhile to mention an interesting statement included in Šĕmū'ēl Hannāgīd's book הלכתא גברוותא This statement tells us about זקנים שקבלו מנטרונאי נשיא בר חכינאי והוא שכתב לבני ספרד את התלמוד מפיו שלא מן הכתב "some elders who received from Naṭrōnay the Exilarch, the son of Ḥakhīnay, and it was he who prepared for the Jews of Spain a copy of the (Babylonian) Talmud; he prepared this copy on the basis of his own memory, not following a written text" [26]. If this statement possesses historical validity, and this oral transmission of the Talmudic text, or of some of its parts did indeed take place, then it must have had a certain impact on the pronunciation of Hebrew (and Aramaic) in some communities in Spain in the second half of the 8th century. It would be quite natural to assume that Naṭrōnay also taught Talmudic texts in North Africa (or Spain) and thus diffused some knowledge about his native, Babylonian, traditions of Hebrew and Aramaic.

5. Let us now come to the question how did the vowel-system of the 'Sephardi' pronunciation, consisting of five vowel phonemes (see supra, 1), emerge.

5.1. The Spanish grammarians fully accepted the authority of the Tiberian vocalization of the Bible, basing on it their descriptions of the phonology and morphology of Biblical Hebrew, and even carried on the transmission of some Tiberian rules of pro-

[25] See Fleischer 1978, p. 43-45; 1984, p. 414; but cf. Yahalom, p. 28ff.

[26] *Hilkhot Hannagid, A Collection of Extant Halakic Writings of R. Shmuel Hannagīd,* ed., Mordecai Margalioth (Jerusalem 1962), p. 93. (= R. Yehuda ha-Barṣelōnī's *Sēfer Ha'ittīm,* ed. J. Schor, Berlin 1902, p. 267). See Abramson, Introduction, p. XIII, footnote 1, for further historical and literary data, as well as for the various traditions regarding the name of Naṭrōnay's father (זביגאי , חביבאי).

nunciation[27]. It is quite evident, however that the pronunciation of Hebrew current in Spain, probably from the end of the 10th century onwards, differed from the Tiberian in its vowel system in two main features, namely in not distinguishing between Tiberian *qāmēṣ* and *pātaḥ* on the one hand and between *ṣērī* and *segōl* on the other[28]. Spanish Hebrew had thus a five-vowel system. Needless to say, the biblical text accepted in Spain, which employed different graphemes for the four vowels mentioned above, exhibited in its vocalization a seven-vowel system. This lack of accord between pronunciation and vocalization had a considerable impact on the relationship between grapheme and phoneme in the Spanish schools of Hebrew grammar.

5.2. As is well known, the five-vowel system of the 'Sephardi' pronunciation is in accord with some main varieties of the Pales-

[27] Cf., e.g., the Tiberian rules regarding the pronunciation of the *šĕwā*, as given by Ḥayyūg (כתאב אלאפעאל דׄואת חרוף אללין ודׄואת אלמתׄלין, ed. M. Jastrow, Leiden 1897, p. 5-6). These rules, as formulated by Hayyūg, include an interesting exception, which can only be explained if we bear in mind that in Spain the *qāmēṣ* was pronounced equally to the *pātaḥ*. Ḥayyūg says that the realization of a *šĕwā* that precedes a guttural is equal to the vowel of the following guttural (e.g., in קְהִי, the *šĕwā* is realized as a *ḥīrīq*). To this rule, however, there is an exception: a *šĕwā* preceding a guttural that possesses a *qāmēṣ* is to be realized like a *pātaḥ*, not like a *qāmēṣ*. The reason for this exception was explained by Ben-Ḥayyim (see list of abbreviations): had a *šĕwā* in a word like גְּעָרָה "a rebuke" been realized like a *qāmēṣ*, the result would have been that the first vowel in the word would be a *ḥăṭaf-qāmēṣ*, while the second would be equal to a *pataḥ* (*gå̆ʿara*). Such a pronunciation would be a breach of the fundamental Tiberian rule, according to which a *šĕwā* preceding a guttural is realized *qualitatively in accordance with the vowel the guttural possesses* (but quantitativeliy this *šĕwā* is an ultra-short vowel; Ḥayyūg, however, does not mention this part of the Tiberian rules of the *šĕwā*, according to which the above word is to be pronounced *gå̆ʿårå*).

[28] As is well known, *qāmēṣ* and *pātaḥ*, as well as *ṣērī* and *segōl*, rhyme in Spanish Hebrew Poetry. Abraham Ibn Ezra notes in his *Sēfer Ṣaḥōth* (Fiorda 1827, p. 3[b]) that in the Spanish communities of his time the *qāmēṣ* is pronounced with no distinction from the *pātaḥ*: "it is only the people of Tiberias, as well as the scholars of Egypt and Africa, that know how to pronounce the long *qāmēṣ*" (רק אנשי טבריא גם הכמי מצרים ואפריקה יודעים לקרוא הקמץ הגדול). It is to observed that Ibn Ezra distinguishes between the people of Tiberias and the scholars of Egypt and (North) Africa: what he most probably means is that while in Tiberias the correct pronunciation of the *qāmeṣ* was common knowledge, in Egypt and North Africa it was preserved only by small groups of learned men. Ibn Ezra's words directly relate to his own period, namely the first half of the 12th century; it can be assumed that they hold good also for the preceding century.

tinian pronunciation; it may, therefore, be surmised that the 'Sephardi' pronunciation constitutes a continuation of the Palestinian. The establishment of this pronunciation in Spain was probably a gradual process, which was possibly assisted by the migration of some scholars of eminence from Italy, where the Palestinian liturgy, and, with it, the Palestinian pronunciation had been adopted. As a scholar who might have been instrumental in this process, the name of Rabbi Moshe ben Ḥanokh could be mentioned. A man of great learning and eminence, he migrated from Italy to Spain in the middle of the 10th century and subsequently became the Rabbi of Cordoba community. Rabbi Moshe had a considerable influence on the spiritual life of the Jews of Spain [29], and it is quite plausible that his authority and activities played a role in making the Palestinian pronunciation (as well as other Palestinian traditions) known in the Jewish communities of Spain.

5.3. There is reason to believe that for a certain period (the time limits of which can in no way be set), the Babylonian and Palestinian traditions of Hebrew were both transmitted in the communities of Spain. In the course of time, as we have seen, the Babylonian lost ground to the Palestinian. In addition to the historical factor mentioned above, another factor, phonological in nature, might have played a role in this process.

5.31. In Jewish Babylonian Aramaic, there occurred, apparently in the rather late stages of its existence as a spoken language, a neutralisation of the opposition /ả/ (*qāmēṣ*) - /a/ (*pātaḥ*), the *qāmēṣ* having lost its peculiar phonological features [30]. The same neutralisation took place in the Eastern tradition of Syriac. Since the reading-tradition of Hebrew in Babylonia was transmitted in communities speaking this dialect of Aramaic, an interference of a feature of the vowel system of the Aramaic dialect in the vowel system of the readingtradition of Hebrew would be quite natural.

As a result of this supposed interference, the vowel system of late Babylonian Hebrew, originally possessing six vowel phonemes, became a five-vowel system.

5.311. It might be instructive to use a vowel diagram in order to present more clearly the vowel system of late Babylonian Hebrew (which, as said above, was equal to that of Babylonian Aramaic). This system would look as follows:

[29] See Ashtor, I, pp. 236-237.

[30] Regarding this process see Morag 1980, pp. 152-153; its results are disclosed also in the vocalization of some Targum Mss.: see Díez Macho, 1959.

i (*ḥīrīq*) u (*šūraq - qibbūṣ*)
e (*ṣērī*) o (*ḥōlam*)

a
(*qāmēṣ* = *pātaḥ* = *segōl*)

5.32. The above vowel system was *synchronically* equal in its components to the Palestinian vowel system:

i (*ḥīrīq*) u (*šūraq - qibbūs*)
e (*seri* = *segōl*) o (*ḥōlam*)

a
(*qāmēṣ* = *pataḥ*)

Obviously, the two systems differ diachronically (in the Babylonian *a* is also the realization of the historical *segōl* while in the Palestinian *e* represents it); however, the very fact the two systems were structurally equal might have played ist role in the process that ended in the demise in Spain of the Babylonian tradition: the external similarity between the two systems marred the demarcation lines that had defined each of them. That it was the Palestinian, and not the Babylonian, that ultimately became the generally accepted readingtradition, was apparently due to the aforementioned historical factors (5.2).

SHELOMO MORAG

ABBREVIATIONS

Abramson = מסכת עבודה זרה, כתב־יד בית־המדרש לרבנים בניו־יורק. הוכן לדפוס בידי ש׳ אברמסון, ניו־יורק, תשי״ז.

Ashtor = E. Ashtor: *The Jews of Moslem Spain*. Philadelphia, 1963.

Ben-Ḥayyim = ז׳ בן־חיים: לעניין כללי השווא של ר׳ יהודה חיוג׳. לשוננו כ (תשט״ז) 138-135

Brönno = I. Brönno: *Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der Zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes*. Leipzig, 1943.

Díez Macho 1959 = Alejandro Díez Macho: Un manuscrito babilónico de Onqelos en el que se confunden los timbres vocálicos "pataḥ y qames" *Sefarad* 19, pp. 273-282.

Díez Macho 1963 = Alejandro Díez Macho: A New List of So-called 'Ben Naftali' Manuscripts. *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver*, pp. 16-52. Oxford.

Fleischer 1978 = ע׳ פליישר: עיון חדש בספרות המשלים העברית הקדומה. ביקורת ופרשנות 12-11, עמ׳ 54-19.

Fleischer 1984 = ע׳ פליישר: לזהותו של הממשל סעיד בן באבשאד ׳סנאהה הכהן׳ (עוד תעלול של הזייפן פירקוביץ). קרית ספר נח(תשמ״ג), עמ׳ 414-407.

Harviainen = Tapani Harviainen: *On the Vocalism of the Closed Unstressed Syllables in Hebrew*. (*Studia Orientalia* 48, Helsinki 1977).

Millás Vallicrosa = J. M. Villás Vallicrosa: *Un antiguo glosario Hispano-hebraico con transcripciones pretiberienses. Sefarad* 21 (1961), pp. 219-239.

Morag 1963 = ש׳ מורג: העברית שבפי יהודי תימן. ירושלים, תשכ״ג.

Morag 1980 = ש׳ מורג: בין מזרח למערב - לפרשת מסירתה של העברית בימי הביניים. דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ד, עמ׳ 156-141.

Ratzabi = י׳ רצהבי: מסורת לשון חכמים בשירתנו הספרדית. לשוננו לעם רכ״ב־רכ״ג (כסלו תשל״ב), עמ׳ 52,39; רכ״ה (אדר תשל״ב), עמ׳ 125-119.

Revell = E. J. Revell: Studies in the Palestinian Vocalization of Hebrew. *Essays on the Ancient Semitic World*, ed. by J. W. Wevers and D. B. Redford (Toronto 1970), pp. 51-100.

Segert = S. Segert: *A Grammar of Phoenician and Punic* (München 1976).

Tobi = ויסף טובי: על מסורת לשון חכמים בשירה העברית בימי הביניים. לשוננו לז (תשל״ג), עמ׳ 153-137.

Yahalom = י׳ יהלום: ראשיתה של השקילה המדויקת בשירה העברית. לשוננו מז (תשמ״ג), 61-25.

Yeivin 1968 = י׳ ייבין: הניקוד הבבלי ומסורת הלשון המשתקפת ממנו. ירושלים, תשכ״ח.

Yeivin 1973 = י׳ ייבין: מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי. ירושלים, תשל״ג.

MIDRAŠ Y ANTROPOMORFISMOS EN LA POLÉMICA JUDEO-CRISTIANA MEDIEVAL

I

Introducción

En las controversias religiosas durante la Edad Media desempeñaron un papel fundamental las acusaciones de los polemistas cristianos de que la concepción de Dios por parte de Israel es antropomórfica. En el caso de los judíos el debate también giraba en torno a lo básico del cristianismo, es decir, la Trinidad y la Encarnación, cuya defensa por parte de la Iglesia era esencial para convertir a judíos y musulmanes [1]. Pero ninguno de estos temas era novedoso para el polemista del medioevo, que podía aducir tanto los argumentos establecidos por los Padres de la Iglesia como las enseñanzas de los Maestros del Talmud, según las necesidades del caso. Así por ejemplo encontramos ya en el Talmud que R. Yoḥanán refiriéndose a la polémica sobre la expresión bíblica "a imagen y semejanza" de Dios, y también haciendo referencia a ciertos textos aparentemente politeístas, establece: "Todos los textos aducidos por los herejes tienen su respuesta en la misma Escritura" [2].

Respecto al dogma de la Trinidad, se lee ya en el *Midraš* que R. Abbahu interpretando lo escrito, "Yo soy el primero y yo soy el último; fuera de mí no hay Dios" (Is 44,6), dice: "Se compara a un rey humano que tiene padre, hermano o hijo. Dijo el Santo, bendito sea: Yo no soy así. 'Yo soy el primero': no tengo padre; 'Yo soy el último': no tengo hermanos; 'fuera de mí no hay Dios': no tengo hijo" [3].

Así pues, como testigo de esta encendida polémica encontramos a Justino Mártir (c. 100-165) que, en su *Dialogus cum Tryphone*

[1] Sobre la cuestión de los atributos divinos en los autores musulmanes, cf., A. Wolfson, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*: "Harvard Theological Review" XLIX (1956) 1-18.

[2] *Sanhedrín* 38b.

[3] *Šemot Rabbá* 29,5. El dogma trinitario dio a los judíos ocasión de acusar a los cristianos de politeísmo, tal como se desprende del "Tractatus contra Iudaeos" de Fulberto de Chartres (PL CXLI, 308 y 313) y de Isidoro de Sevilla (PL LXXXIII, 460). Pablo Alvaro replicó a Bodo-Eleazar diciéndole que los cristianos no adoran a tres dioses (PL CXXI, 498).

Judaeo, dice a su interlocutor judío que, de ninguna manera anularía lo que ya le había demostrado que Cristo era el Mesías de Dios, aunque no pudiera demostrar que también éste era el hijo del Creador del Universo, Dios preexistente y hombre nacido de madre Virgen[4].

En el enfoque de este trabajo no nos ceñiremos a los antropomorfismos empleados como argumento de la apologética clásica, es decir, los ya conocidos razonamientos tomados de las Escrituras (cf. Gn 1,26-27, Apocr Eclo 17,3 y en el NT; Rom 8,29-30; 1Co 15,49; 2Co 3,18; Col 1,15; 3,9-10), sino que haremos referencia a las acusaciones tomadas de la literatura postbíblica judía, siguiendo la línea que trazara Agobardo, obispo de Lyon (779-840) quien achacó a los Maestros del judaísmo fuertes antropomorfismos y antropopatismos: "Dicen finalmente que su Dios es corporal y diferenciado por medio de miembros con junturas corporales, y que con una parte oye como nosotros, con otra ve, con otra habla o hace cualquier otra cosa; y por esto el cuerpo humano está hecho a imagen de Dios, a excepción de que él tiene los dedos de las manos inflexibles y rígidos, dado que no hace nada con las manos. Dicen que se sienta en un trono al modo de un rey terreno, llevado por los cuatro Animales y contenido en un gran palacio. Dicen también que él piensa muchas cosas superfluas y vanas, las cuales, como no pueden realizarse todas juntas, se convierten en demonios. Así pues, afirman muchas cosas indecibles de su Dios, como hemos dicho, y dan culto a la imagen que ellos mismos fingieron y establecieron en sus corazones, y no al verdadero Dios, incambiable e inmutable, al cual ignoran completamente"[5].

II

1. *Autores y obras citadas*

Agobardo fue el primero en exponer la acusación del concepto antropomórfico de Dios por parte de los judíos, relacionándolo no sólo con las Escrituras, sino también con la literatura postbíblica; sin embargo, no especificó las fuentes que aducía, limitándose sólo a decir: *dicunt*, aunque sabemos que se refería a los *midrašim*, las *haggadot*, y el mismo Talmud. Fue en España, Pedro Alfonso (1062-c. 1140) judío converso[6], el que inició esta polémica, utilizan-

[4] PG VI, 579.

[5] Agobardi Episcopi Lugdunensis, "De Judaicis superstitionibus", PL CIV, 86-87.

[6] Autor del "Dialogus Petri, cognomento Alphonsi, ex iudaeo chris-

do sus amplios conocimientos de la literatura rabínica, con la referencia expresa al Talmud y a los Midrašim.

Pedro Alfonso no consideró el *midraš* como mera interpretación haggádico-literaria de las Escrituras sino como doctrina obligatoria; por lo tanto venía a decir: si estas fuentes narran que Dios tiene cabeza y brazos quiérese decir que los judíos creen que Dios tiene una total forma corporal[7]. Esto se debe, según Pedro Alfonso, a que los sabios judíos interpretan las palabras de los Profetas superficialmente; por tanto las *haggadot* no son alegorías sino una mera personificación de Dios, contradiciendo así a las mismas Escrituras: "Vuestros doctores no conocieron como conviene a Dios y por eso exponiendo los dichos de los Profetas superficialmente, se equivocaron acerca de El. Así que yo por esto, y por otras cosas semejantes, dije que entiendo los anteriores dichos proféticos, según el sano juicio"[8]. Y prosigue: "Los accidentes corporales que atribuís a Dios no se adecuan a no ser con una sustancia corporal y una cosa imaginaria, pero creer que Dios es así, es indecente. Pues no conviene exponer literalmente las cosas dichas de Dios como cuerpo y si alguno sintiera esto contradice a la vez a la Escritura y a la razón"[9].

Posteriormente hacia el año 1238/1239 el judío converso Nicolás Donin, dio a conocer públicamente en París estas acusaciones en una denuncia contra el Talmud y sus "errores"[10]. Nos consta la particular acogida de estas acusaciones por parte del Papa Gregorio IX y el rey San Luis de Francia. El Pontífice envió a los principales jerarcas eclesiásticos y reyes de las cristiandad europea (Francia, Inglaterra, Castilla, Navarra, Aragón y Portugal), cartas comendaticias acompañadas de una lista de 35 artículos seleccionados por Donin[11] y censurados por teólogos de las órdenes men-

tiani et Moysi iudaei", PL CLVII, 535-671, obra en la que hace la defensa de su propia conversión en una disputa fingida consigo mismo.

[7] *Dialogi,* 543.

[8] *Ibid.,* 553.

[9] *Ibid.* Los *Dialogi* de Pedro Alfonso fueron muy utilizados por los teólogos y apologistas posteriores, y son una de las apologías más antiguas en lo que se refiere a nuestro tema. Fueron empleados por Raimundo Martí y por Fr. Jaime de Voragine (1228-1298) *Flos Sanctorum,* así como por Pedro el Venerable de Cluny (1094-1156) quien al parecer basa su *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem,* principalmente en esta obra de Pedro Alfonso.

[10] Bibl. Nac. París, Ms. Lat 16558. Cf. estudios de I. Loeb, "La controverse sur le Talmud sous Sant Louis": REJ I (1880), 247-261; II, 2489270; III, 39-57 y Ch. Merchavia, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature,* 500-1248, (Jerusalén 1970) 291-315; 316-348 y 363-420 (en hebreo).

[11] Hacemos referencia a estos artículos siguiendo la edición crítica de Ch. Merchavia, *op. cit.*

dicantes; en ellas recomendaba que se confiscaran los ejemplares del Talmud, se examinaran los pasajes susceptibles de acusación, y, en caso de que se comprobaran las acusaciones de Donin contra ellos, fueran quemados públicamente (mayo-junio de 1239)[12].

Raimundo Martí (1220-1285) amplió la obra iniciada por Nicolás Donin convirtiéndose en cantera de los polemistas de los siglos posteriores. Su obra maestra es el *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*[13], terminada en Barcelona en 1278, cuyas partes segunda y tercera constituyen una impugnación a fondo del judaísmo hecha con pasajes extraídos de los libros rabínicos citados en su texto original con tal perfección y dominio[14] que hay quienes piensan que el dominico barcelonés pudiera ser también un judío converso.

El tema de los antropomorfismos llegó a su auge en España con Jerónimo de Santa Fe, médico y ex-rabino de Alcañiz (R. Yěhošua ha-Lorqui) quien en su Tratado *De Iudaicis erroribus ex Talmut*[15] pretendió desprestigiar las enseñanzas del Talmud por considerarlas el mayor obstáculo para la conversión de los judíos. Jerónimo quiso demostrar que la religión judía mantiene un Dios bastante antropomórfico en el sentido peor de la palabra, con bastantes limitaciones, argumento que nuevamente presenta en la Disputa de Tortosa (1413-1414)[16] de la cual fue su protagonista.

Durante el transcurso de la Disputa, Jerónimo utilizó ampliamente las fuentes judías demostrando su sólida formación rabínica, así como un amplio conocimiento de la exégesis cristiana haciendo pasar la doctrina de los *midrašim* como obligatoria para los judíos.

A mediados del siglo XV destacó por su aversión a los judíos la figura de Fr. Alonso de Espina (1412?-1495) cuyo posible pasado judío es discutido por los historiadores[17]. De todas formas, en su

[12] La Bibl. Nac. de Madrid conserva un ejemplar (Ms. 13089) del "Breve a los obispos de España para que recogiesen los libros del Talmud y los depositaran en poder de los dominicos o franciscanos", (data del 18 de junio de 1239).

[13] Ed. Corpsov (Leipzig 1687).

[14] Para el conocimiento de cómo aplicó Martí a los judíos las fuentes rabínicas pretendiendo respaldar al cristianismo, *vid.*, A. Neubauer, "Jewish controversy and the 'Pugio Fidei' ", *Expositor* (3d. ser.) VII (1888) 81-106, 179-197 y R. Bonfil, "Dĕmutah šel ha-yahădut bĕ-sifro šel Raimund Martini 'Pigion ha-Emuna' ", *Tarbiz* XL (1970-71) 360-371.

[15] *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum,* XXVI, cols. 545-554, del que próximamente publicaremos un estudio crítico. Cf. también M. Orfali, *Jerónimo de Santa Fe y la polémica contra el Talmud*: "Annuario di Studi Ebraici" X (1980-1984) 157-178.

[16] Cf., A. Pacios, *La Disputa de Tortosa* (Madrid 1957), I: Estudio histórico crítico-doctrinal; II: *Actas*.

[17] Entre otros lo consideran judío converso, los biógrafos e historiadores: Rodríguez de Castro, J., *Biblioteca de los escritores Rabinos*

obra el *Fortalitium Fidei contra Iudaeos, saracenos aliosque christianae fidei inimicos,* concluida entre 1459 y 1460, recoge una amplia documentación basada en textos hebreos así como de la teología cristiana. Divide su obra en cinco libros de los cuales el libro tercero "De bello judaeorum" es el que está integramente dedicado a combatir a los judíos [18]. Entre sus acusaciones figura también la concepción antropomórfica de Dios, presentando una serie de *midrašim* y *haggadot* ilustrativos de las cualidades humanas atribuidas a Dios por los talmudistas. Estos *midrašim* en su mayor parte fueron tomados de las obras de Pedro Alfonso, Raimundo Martí y Jerónimo de San Fe tal como lo comprueba B. Netanyahu [19].

2. *Las acusaciones*

Según nuestros autores, los judíos profanan a Dios pues el Dios de sus antepasados está de tal manera rebajado que sus atributos son atributos humanos, a veces peyorativamente humanos:

a) Sentimientos inapropiados.

Pedro Alfonso establece que entre las enseñanzas de los talmudistas sobre Dios, afirman también que "llora una vez al día, y que dos lágrimas saliendo de sus ojos caen al gran mar y que éstas son el fulgor que se ve caer de las estrellas por la noche" [20]. Prosigue, "este argumento demuestra que Dios se compone de cuatro elementos, pues no se hacen las lágrimas sino de la abundancia de la humedad que desciende de la cabeza, y si es así, Dios se compone de elementos materiales" [21]. Sobre este llanto Pedro Alfonso pregunta a su interlocutor *Moyses*: "dices que está causado por el cautiverio de los judíos afirmando también que de dolor, él ruge

y Gentiles españoles y la de los Cristianos (Madrid 1781-86) 354; J. Amador de los Ríos, *Estudios históricos políticos y literarios sobre los judíos de España* (Madrid 1848); G. M. Vergara, *Ensayo bibliográfico de autores segovianos* (Guadalajara 1903), 488; C. Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico* (Buenos Aires 1948) 255; A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires 1948), 355; H. Beinart, *Conversos on Trial by the Inquisition* (Tel Aviv 1965) 17 (en hebreo).

18 Citamos de la ed. de Nürenberg 1485.

19 En su artículo "*Alonso de Espina-was he a new christian?*": PAAJR XLIII (1976) 124-138 y en el *appendix*, 156-165. Su análisis coincide con la teoría de Baer de que el conocimiento de Espina de los textos hebreos era indirecto e insuficiente y que procedía con exclusividad de los autores que estudiamos.

20 *Dialogi*, 550. Cf. Donin (art. 18); *Fortalitium.*, III, consid. VIII, fatuitas 4, CLIVr° y *Bĕrak̲ot* 59*a*.

21 *Dialogi, ibid.; Fortalitium., loc. cit.*

como un león tres veces al día, y, que por la misma razón hiere al cielo con los pies, a modo del que pisa en el lagar, y que, zurea como una paloma y alguna vez asienta la cabeza y dice con voz doliente: ¡Ay de mí! que transformé mi casa en un desierto y quemé mi templo y dispersé a mis hijos entre las naciones [22]. ¡Ay del padre que desaloja a sus hijos! ¡Ay de los hijos que fueron desalojados de la mesa de su padre!" [23].

Pedro Alfonso también aduce la acusación de que los talmudistas dicen que Dios, como una parturienta, choca los pies uno con otro y agita las manos de dolor [24]. Este argumento lo amplía Raimundo Martí citando a R. Qeṭina, el cual dice que cuando alguna vez el Santo, bendito sea, agita las manos de dolor es por el cautiverio de sus hijos, como está dicho en Ez 21,17; y añade citando a R. Natán, que también Dios suspira, y éste es el trueno, como está dicho en Ez 21,17.

R. Aḥa dice que el Santo, bendito sea, deja oír sus pisadas bajo el trono de la gloria, lo cual sustituye al trueno, como está dicho en Is 66,1 [25].

Otro *midraš* en el que se expresa el dolor de Dios por la destrucción del templo, es aducido por Donin y también por Raimundo Martí citando la *haggadá* en la que según R. Šĕmuel b. Naḥmán, en el día de la destrucción del Templo se oyó una voz celestial que se lamentaba [26].

La ira es otro de los sentimientos humanos que según Pedro Alfonso atribuyen los judíos a Dios al interpretar de forma tergiversada las Escrituras: "Decís que él se irrita cada día una vez, aduciendo el testimonio de David: 'el fuerte se aira cada día' (Sal 7,11), y que esta ira es en la primera hora del día y que la causa de esta ira, es, que a esa hora los reyes de la iniquidad ponen sobre su cabeza las diademas, y adoran al sol. Ya ves qué absurdo es este sermón, y qué fatuos son los que sacaron a la luz tales cosas, pues ignoran completamente la discreción de la ira; si la hubieran conocido no hubieran pensado esto de Dios" [27]. Pedro Alfonso añade a este argumento que los judíos dicen además "que el momento exacto de esa hora, en que se muestra airado, nadie lo conoce sino

22 *Dialogi, ibid., Pugio,* 347, 928; *De Iudaicis erroribus.,* 547GH; *Actas,* 562.
23 Id., *ibid;* Donin (art. 18). Cf. *Bĕrak̲ot* 3*a*, 59*a*.
24 *Dialogi, ibid; Fortalitium.,* III, consid. VIII, fatuitas 4, CLIVrº. Cf. *Bĕrak̲ot* 59*a*.
25 *Pug̲io,* 473. Cf. *Bĕrak̲ot, loc. cit.*
26 Donin (art. 22,25); *Pug̲io,* 350-351. Cf. *Bĕrešit Rabbá de R. Mošé ha-Daršán,* par. 73 a Gn 30,38.
27 *Dialogi,* 549; *Fortalitium.,* III ,consid. VIII, CLIIIvº-CLIVrº.

Balaán hijo de Beor"[28], y que "prorrumpe en esta ira, porque no puede vengarse: que si vengarse pudiera, su ira cesaría".

b) Corporeidad.

Pretendiendo demostrar que el judaísmo mantiene la corporeidad de Dios, Pedro Alfonso expone el *midraš* en el que los talmudistas alegóricamente interpretan que Dios utiliza las filacterias: "acerca de las correas (*corrigias*) que decís que tiene en la cabeza, te propongo dos cosas: su filacteria, o es de él mismo, o de otro. Si es de él mismo, ya tiene a Dios dividido; pero si es de otro, o es creador o es criatura. Ahora bien, si es creador ya hay dos creadores, y, si es criatura, ya cierta criatura es mayor que cierta parte del Creador lo cual es inconveniente. Y de nuevo pregunto: ¿esto que lleva en la cabeza y en el brazo, lo lleva por alguna necesidad o sin necesidad? Si lo lleva por alguna necesidad, ya el Creador necesita de alguna criatura, lo cual es otro inconveniente. Así pues, puedes conocer abiertamente lo que te he mostrado con los argumentos que pedías, es decir, cuán vil es lo de las filacterias que creéis"[29].

Nicolás Donin y Jerónimo de Santa Fe, tratando de dar un ejemplo más de la concepción antropomórfica de Dios en el Talmud, añaden el siguiente *midraš haggadá;* que el Santo, bendito sea, cubriéndose como quien dirige la oración comunitaria, reveló a Moisés el orden de las oraciones, y le dijo: "siempre que Israel peque, se presentará ante mí de este modo y yo los perdonaré"[30].

También el *midraš* sobre la supuesta participación de Dios en el entierro de Moisés según Dt 34,6 es sacado a relucir por Pedro Alfonso y por Jerónimo de Santa Fe para demostrar que Dios tuvo que purificarse, lo mismo que un hombre. Con este fin citan la discusión de los talmudistas: "¿Con qué se purificó? Si dices que con agua, está escrito: '¿Quién ha medido las aguas con el cuenco de su mano?'. Le dijo R. Abahu: Se purificó con el fuego". ¿Acaso purifica el baño de fuego? Le contestó: Precisamente, la mayor parte de la purificación se realiza con fuego, como está escrito: "lo que no resiste al fuego, lo lavaréis con agua"[31].

28 *Dialogi,* 550; *De Iudaicis erroribus.,* 594H; *Fortalitium., loc. cit.* Cf. *Běrakot 7a;* Raší a *Sanhedrín* 105*b*, y *'Abodá Zara* 4*a*.

29 *Dialogi,* 543; *Fortalitium.,* III, consid. VIII, CLIIr°-v°. Cf. *Běrakot* 6*a*.

30 Donin (art. 23); *De Iudaicis erroribus.,* 548F y *Actas* 548; *Fortalitium.,* III, consid. VIII, CLVIv°. La oración de Dios ha sido ya objeto de discusión desde Pedro Alfonso, *Dialogi,* 541 y *Pugio,* 506. Cf. *Roš ha-Šaná* 17*b* y en la *Pesiqtá Rabbatí* 15,21: "El Santo, bendito sea, se cubrió con un manto de flecos".

31 *De Iudaicis erroribus.,* 548D-E; *Fortalitium.,* III, consid. VIII, CLVIr°. Cf. *Sanhedrín* 39*a*.

Otro ejemplo sobre la corporeidad es aducido del *midraš* según el cual Dios creó cinco hombres semejantes a él en algunas cosas; esto es a Sansón, en la fortaleza; a Saúl, en la hermosura (*cervicis pulchritudine*); a Absalón, en los cabellos; al rey Sedecías, en los ojos; y al rey Asa, en los pies. Según este *midraš*, por estas semejanzas fueron condenados, y, de aquí Jerónimo de Santa Fe y Alfonso de Espina interpretan que Dios les tuvo envidia [32].

Arguyendo de la *Mekiltá*, Raimundo Martí cita a R. Eliezer que enseña: ¿De dónde dices que una esclava en el Mar Rojo, al salir de Egipto, vio lo que ni Isaías ni Ezequiel vieron, tal como está dicho en Oseas 12,11: "mediante los Profetas propondré parábolas", y en Ez 1,1: "los cielos se abrieron, y vi visiones de Dios"? Pero cuando Dios apareció sobre el mar, no fue necesario que nadie de Israel preguntase ¿Quién es este rey? En cuanto lo vieron conocieron y abrieron su boca, dijeron: "Este es mi Dios: yo lo alabaré" (Ex 15,3) [33].

La corporeidad divina destaca también en otros *midrašim* aducidos por Raimundo Martí, en los cuales Dios figura cabalgando. Según un *midraš haggadá* que narra las tareas divinas de Dios, los talmudistas se preguntan: "Y de noche, ¿qué hace? Tal vez digas que igual que de día, o tal vez digas que cabalga sobre uno de sus ligeros querubines y recorre dieciocho mil mundos, pues está dicho: "Los carros de Dios son millares y millares" [34]. O, también, el *midráš* a Cant 1,9: "a la yegua de los carros del Faraón te he comparado": "Cabalgó Faraón sobre un caballo alazán y sobre un caballo negro", y por ese escrito puede decirse que Dios cabalgó sobre un caballo blanco, negro, o rubio, pues en Hab 3,15 se dice: "Pisas el mar con tus caballos" [35].

Así, en este mismo sentido, el *midraš* en que dice R. Yoḥanán: "¿A qué se refiere lo escrito: 'Vi de noche, y he aquí un varón que cabalgaba sobre un caballo alazán, el cual estaba entre los mirtos que había en la hondura; y detrás de él había caballos alazanes, overos y blancos' (Zac 1,8). 'Vi de noche', quiso el Santo, bendito sea, cambiar todo el mundo en noche. 'Un varón que cabalgaba sobre un caballo alazán', no era otro que el Santo, bendito sea, como está dicho en Ex 15,3: "El Señor es varón de guerra". 'Los mirtos', no son otros que los justos, como está dicho en Ester 2,7: "Y había criado a *Hadasa*", es decir, Ester" [36].

32 *Ibid.*, 548F: "Patet ergo quia invidebat eis"; *Fortalitium.*, III, consid. VIII, CLVIv°. Cf. *Soṭá* 10*a* y en *Pirqé dĕ-Rabbí Eliezer,* LIII: "Seis personas ha habido que se parecían al primer hombre y todas murieron asesinadas".
33 *Pugio,* 731-732. Cf. *Mĕḵiltá Širá* 84.
34 *Pugio,* 930. Cf. *'Abodá Zara* 3*b*.
35 *Pugio,* 733. Cf. *Šir ha-Širim Rabbá* 1,9. 10,64.
36 *Pugio,* 846. Cf. *Sanhedrín* 93*a*.

c) Presencia.

La presencia de Dios según los autores citados es limitada tanto en la tierra como en el cielo, así por ejemplo Pedro Alfonso refuta a *Moyses* al respecto, diciendo: "Vuestros doctores afirman que Dios está solamente en el occidente y se basan para probarlo en la autoridad de Neh 9,6, que lo confirma" [37].

Raimundo Martí hace referencia al *midraš* sobre lo escrito: "Y andaré entre vosotros, y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo" (Lv 26,12). Interpretan los Maestros con un ejemplo: ¿a quién se asemeja esto? A un rey que salió a pasear con su hortelano en un huerto de manzanos y aquel hortelano se apartaba frecuentemente de la presencia del rey. Le dijo el rey: ¿Por qué te apartas de mí? Mira que soy tal como tú. Así ocurrirá que el Santo, bendito sea, paseará con los justos, en los tiempos venideros en el paraíso, es decir en aquel huerto de placer. Pero los justos, viéndole temerán su presencia. Entonces les dirá el Santo, bendito sea: ¿por qué teméis mi presencia? Mirad que soy conforme, semejante y tal como vosotros. ¿Acaso porque os dije que soy como vosotros va a ser posible que no me reverenciéis?" [38].

En este mismo sentido cita otro *midraš* en el que R. Eliezer dice en nombre de R. Ḥelbó: "Sucederá que el Santo, bendito sea, hará un coro circular con los justos en el paraíso, y él mismo estará de pie en el centro, entonces le señalarán con el dedo como está dicho en Is 25,9: "Y se dirá en aquel día: He aquí que éste es el Señor a quien hemos esperado, nos gozaremos y nos alegraremos en su salvación" [39].

Nicolás Donin y Jerónimo de Santa Fe, pretendiendo mostrar cómo los Maestros del Talmud en sus enseñanzas limitan la presencia de Dios, citan el *midraš* en que R. Ḥiyyá b. Ami en nombre de Ula dice: "Desde el día en que fue destruido el Templo, no tiene el Santo, bendito sea, en su mundo más espacio que cuatro codos, esto es, el estudio del Talmud" [40].

Raimundo Martí, siguiendo la línea trazada por Donin, hace destacar otro aspecto de la limitación, refiriéndose al siguiente *midraš*: Dice R. Yĕhudá citando a Rab: "El día se compone de doce horas. En las tres primeras el Santo, bendito sea, se sienta y se

[37] *Dialogi*, 543. *Fortalitium.*, III, consid. VIII, fatuitas 2, CLIIv°-CLIIIr°-v°. Cf. *Babá Batra* 25*a*: R. Abbahu establece: "La *šĕkiná* habita en Occidente", pero según R. Ošayá, y R. Yišma'el: "La *šĕkina* habita en todo lugar".

[38] *Pugio*, 732. Cf. *Sifrá*, c. 3, 111*b*.

[39] *Ibid.*

[40] Donin (art. 21); *De Iudaicis erroribus.*, 548B. Cf. *Bĕrakot* 8*a*.

ejercita en la Ley. En las tres siguientes se sienta para juzgar a todo el mundo, y cuando ve que todos son culpables, desciende del solio del juicio y se sienta en el solio de la misericordia. En las otras tres se sienta y alimenta a todo el mundo, desde los cuernos de los unicornios hasta las liendres de los pies. En las tres restantes se sienta y juega con el Leviatán como está dicho: "Al Leviatán creaste para jugar con él" [41].

d) Negación de la Omnipotencia.

La oración, una reacción tan típicamente humana, es también utilizada como argumento que niega la omnipotencia de Dios. En este sentido, Pedro Alfonso cita el *midraš* del que se deduce que el Santo, bendito sea, reza [42], estableciendo que según el Talmud Dios hace oración diariamente para que su misericordia supere a su ira y se acerque a su pueblo con bondad.

Con el mismo propósito nuestro autor replica a *Moyses:* "Dime, *Moyses,* te pregunto: Cuando Dios ora ¿a quién adora? ¿A sí mismo o a otro? Si a otro, ése a quien adora es más poderoso que él. Si se adora a sí mismo, o es potente respecto a aquello por lo que ora, o es impotente. Si es impotente, en vano se adora. Pero si es potente, o bien quiere aquello por lo que está orando, o no lo quiere. Si no lo quiere, está orando por nada; pero si lo quiere, no es necesario que ore. Ves pues *Moyses,* qué totalmente ajena del conocimiento divino es esa gente" [43].

La idea antropomórfica que, según Pedro Alfonso, tienen los judíos de Dios, llega hasta el punto de atribuir imperfección a la Creación, pues dicen: "Cuando Dios creó el firmamento, no lo quiso perfeccionar del todo dejando en la parte septentrional un espacio abierto; esto lo hizo con el fin, de que si alguna vez alguien se levantase y se quisiese hacer Dios, entonces le diría: Si tú eres Dios, como yo, cierra ese espacio del firmamento" [44].

Nicolás Donin fue el primero en sacar a relucir el *midraš* sobre la injusticia que hizo Dios a la luna y la necesidad que tiene de

[41] Donin (art. 22); *Pugio,* 930; *De Iudaicis erroribus.,* 548B-549A, 550H; *Fortalitium.,* III, consid. VIII, CLVIr°. Cf. *'Abodá Zara* 3*b* y *Šabbat* 107*b*.

[42] Cf. *Bĕrakot* 7*a*. Según lo escrito en Is 56,7: "Los conduciré a mi santa montaña y los alegraré en mi casa de oración". No dice "en *su* Casa de Oración", sino "en *mi* casa de Oración".

[43] *Dialogi,* 551. Concluye: "Si realmente Dios llora por ellos, ruge como un león, pisotea el cielo, gime, asienta la cabeza y clama condoliéndose por ellos, agita las manos (*manibus plaudere*) y diariamente ora para compadecerse de vosotros ¿qué es pues lo que impide veros libres de vuestro cautiverio? Esta demora ¿procede de vosotros o de él mismo?" Cf. *Fortalitium.,* III, consid. VIII, fatuitas 4, CLIVr°.

[44] *Dialogi,* 564. *Fortalitium.,* III, consid. VIII, fatuitas 5, CLIIIv°-CLVr°. Cf. *Pirqé dĕ-Rabbí Eliezer.* III.

hacer por esta razón expiación. A esto se refiere R. Šim'ón b. Laqiš: "¿En qué se diferencia el cabrito del primero de mes, pues se dice de él: por el Señor?" Dijo el Santo, bendito sea: "Este cabrito *me* servirá de expiación por haber disminuido la luna"[45].

La falta de sabiduría en Dios, es otro de los resultados de las interpretaciones antropomórficas de los talmudistas según lo destaca Jerónimo de Santa Fe, aduciendo la legendaria discusión en la Academia celestial sobre un caso de lepra. En el debate, el Santo, bendito sea, ante la duda, dispuso que el caso es puro y la Academia en pleno afirmó que es impuro. Finalmente quien decide es Rabbá b. Naḥmani: el *único* en casos de lepra, y el *único* en casos de impureza[46]. En este mismo sentido, hace referencia a otra discusión en la cual el Santo, bendito sea, responde sonriendo y dice: "Mis hijos me derrotaron, me derrotaron"[47].

Pedro Alfonso critica duramente la negación de la Omnipotencia, tal y como se desprende de las enseñanzas de los maestros del Talmud. "Atribuís a Dios falta de sabiduría al decir que él ha determinado y jurado algo de lo que después se arrepiente haber jurado y afirmado[48]. La mejor señal de esto es que se aflije continuamente por vosotros de diversas formas, porque si lo hubiera sabido no lo hubiera decretado. Así pues, según vosotros, le faltó sabiduría. Y si esto os consta le debéis perdonar, y no inquietarlo con oraciones asiduas; cuanto con más frecuencia oráis tanto más renováis su dolor, y cuánto menos lo inquietáis cesando en vuestra oración tanto más le permitiréis consolarse. Pero dime, *Moyses*, por favor dímelo: ¿habrá alguien que se crea obligado a creer a tales doctores y acomodar su fe a sus tratados?"[49].

III

1. *El fenómeno de los antropomorfismos: necesidad y limitación*

El fenómeno de los antropomorfismos se manifiesta en todas las religiones monoteístas, ya que los hace inevitables la condición de nuestra naturaleza humana, porque nuestro conocimiento, por

45 Donin (art. 15); *Pugio,* 931; *De Iudaicis erroribus.,* 548C; *Fortalitium.,* III, consid. VIII, CLVIr°. Cf. *Ḥul·lín* 60*b* y *Šěbu'ot* 9*a*. *Vid.* también Gn R. 6,3 y *Pirqé dě-Rabbí Eliezer* 51.

46 *De Iudaicis erroribus.,* 550G. Cf. *Babá Meṣi'a* 86*a*.

47 *Ibid.* 547D. Cf. *Babá Meṣi'a* 59*b*.

48 *Dialogi,* 552. Cf. *Babá Batra* 74*a* y Com. de Ráši.

49 *Dialogi, Ibid.*

partir de lo sensitivo, no alcanza directamente el ser espiritual de Dios. Por lo tanto ninguna religión monoteísta, ha podido sustraerse completamente a la tendencia de construir la imagen de su divinidad con elementos humanos; la depuración completa de la deidad de antropomorfismos, o por lo menos, de antropopatismos sería el fin de la religión y su transición hacia la filosofía.

Por esta razón, tanto el AT como el NT abundan en antropomorfismos y antropopatismos [50] cuyo uso ya comienza a ser limitado en los mismos Profetas como se desprende de los casos de desantropomorfización en Amós y Oseas [51]. El proceso desantropomorfizante se amplía con los *soferim* que comenzaron a revisar el texto de las Escrituras tratando de modificar el sentido excesivamente antropomórfico de ciertas expresiones, a veces mediante el mero cambio o interpolación de una vocal. Así por ejemplo contemplar el rostro de Dios se transformó en comparecer ante Dios (יֵרָאֶה en vez de יִרְאֶה) y en los LXX פני ה y עיני ה se convirtieron en proposiciones, aunque generalmente los demás antropomorfismos y antropopatismos son traducidos literalmente a excepción de 1R 8,46; Jue 10,16; 2,18 y 1S 15,11 [52]. Los traductores targúmicos (Onqelos y Jonatán) fueron mucho más lejos en llevar a cabo su decidido proceso desantropomorfizante. Para ello añadieron a los procedimientos iniciados ya en los *tiqqune soferim* (cambio de verbo en pasiva; partícula "delante de" antepuesta al nombre divino, etc.) la transformación total de las expresiones, y la introducción de expresiones sustitutivas como Gloria (יקר), Presencia (שכינה), Palabra (מימרא) [53]. Con este método han logrado la eliminación de cuan-

[50] Cf. por ejemplo, *rostro* (Ex 33,11; Mt 18,10; 1P 3,12); *ojos* (Dt 11,12; Gn 38,7; Sir 23,19; 1P 3,12); *nariz* (Dt 32,22); *boca* (Dt 8,3; Is 1,20; Mt 4,4); *oídos* (Nm 11,18; 14,28; 2S 22,7; 1P 3,12); *mano* o *brazo* (Ex 6,6; 3,20; 7,4-5; 9,3; Dt 2,15; 4,34; Lc 1,51; Jn 12,38; Hch 13,17); *corazón* (Gn 6,6; Os 11,8; Is 63,4; Hch 13,22); *alma* (Lv 26,11); *pies* (Ex 24,10; Is 60,13; 66,1; Mt 5,35; 22,44). Asimismo antropopatismos como: *amor* (Dt 4,37; 7,8.13; 10,15.18; 23,6); *odio* (Dt 9,28; 12,31); *ira* (Dt 1,34.37; 4,21; 9,8.19-20; 2S 24,1; Is 5,25); *compasión* (Ex 33,19; Dt 13,18; 30,3); *arrepentimiento* (Gn 6,6-7; Ex 32,12.14); *celos* (Ex 20,5; 34,14; Nm 25,11; Dt 4,24; 5,9; 6,15; 25,19); *aborrecimiento* (Lv 26,11; 30,44), y diversos verbos en activo de las raíces הלך שכן עמד, פנה, עלה, עבר, נצב, ירד, יצא, דבר, בוא atribuidos a Dios.

[51] J. Alonso Díaz, "Proceso antropomorfizante y desantropomorfizante en la formación del concepto bíblico de Dios", en *La Idea de Dios en la Biblia (XXVIII Semana Bíblica Española)*, CSIC (Madrid 1971) 147-159.

[52] Fritsch, Ch. T., *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch* (Princenton University Press, Princenton 1943).

[53] Muñoz León, D., "Soluciones de los Targumin del Pentateuco a los antropomorfismos", en *La Idea de Dios en la Biblia (XXVIII Semana Bíblica Española)*, CSIC (Madrid 1971) 167-177 y notas. Cf. tam-

to podía suponer en Dios un parecido con el hombre que fuera indigno de la trascendencia y espiritualidad divina[54].

En el *Midraš* y en la *Haggadá* también abundan los antropomorfismos como en las Escrituras, pero es curioso que nos encontramos también, al par de esa tendencia antropomorfizante de Dios, con una tendencia opuesta que la contrapone por un lado, la escuela de R. ʻAquiba y sus discípulos (adeptos al *pĕšaṭ*) que aceptaban los antropomorfismos, y por otro lado, la escuela de los racionalistas encabezados por R. Yišmaʻel, que definían los atributos sólo como términos para describir analógicamente ciertas cualidades divinas. Al respecto enseñan: "La Ley se expresa en el lenguaje humano"[55].

En la literatura haggádica se conservan, pues, las dos tendencias a las que fue sometida la idea de Dios en la Biblia, y al igual que esta idea de Dios se profundiza y se depura a través del AT, así en el *midraš hălaḵá* aparecen duras críticas que depuran las descripciones antropomórficas del *midraš haggadá*, carente de obligatoriedad alguna desde el punto de vista teológico judío[56].

Precisamente, dos de los grandes *halakistas* de la Edad Media, Saʻadia Gaon y Maimónides matizaron la diferencia entre las dos clases de *midraš* aportando una total dimensión antiantropomórfica.

Saʻadia b. Yosef Gaon (883-942), refiriéndose al primitivo amtropomorfismo, estableció que cuando la Biblia menciona la *cabeza de Dios*, se refiere a su *sublimidad;* del mismo modo, *ojo* es *providencia; cara, favor* o *desfavor; mano, potestad; entrañas, compasión; pies, sumisión* o *conquista,* etc.[57]. Maimónides (1135-1204), llegó a condenar severamente a todo judío que creyera en alguna

bién R. Saʻadia Gaon, *Emunot ue-Deʻot,* 49 y Maimónides, *Moré Nĕbuḵim,* 1,27, quienes destacan la importancia de los traductores targúmicos en el proceso anti-antropomórfico.

[54] Así, por ejemplo, Onqelos suele traducir el Nombre Divina por los circunloquios קרא דה׳. מימרא דה׳, דהלתא דה׳, y la vista o la sabiduría de Dios por: וגלי קדמוהי ; descendió Dios: ואתגלי y, oyó: שמיע קדמוהי .

[55] *Bĕraḵot* 31*b*. Cf. *Ḥul·lin* 4*b* y Maimónides, *Moré Nĕbuḵim* 1; 26,29,33,46,47,53.

[56] Respecto al valor teológico de estas fuentes dice Williams Lukyn, *op. cit.*, epilogue, 417-418: "Jews never attributed to such midrashic and haggadic methods the force proof in the strict sense. Interpretations derived by Midrash and Haggada had, no doubt, their own benefit for devout souls, but could not possibly serve as proofs to stablish any doctrine". Cf. I. Heinemann, *The Methods of the Aggadah* (Jerusalén 1949); id., *Studies in Aggadah and Folk-Literature*: "Scripta Hierosolymitana" XXII (1971) 100-123.

[57] Rawidowicz, S., "Saadya s Purification of the Idea of God", en *Saadia Studies* (Manchester 1943) 139-165.

forma corpórea de Dios: "será considerado hereje el que dice que hay un solo Señor, pero que tiene cuerpo y forma... pertenece a los que no participan del mundo futuro, excluidos, perdidos y condenados sin fin para siempre jamás, por su gran maldad y pecado"[58]. En su *Tratado sobre la Resurrección de los muertos* critica Maimónides también a aquellos Maestros que sustentaran cualquier idea antropomórfica de Dios, estableciendo que "están totalmente perdidos y excluidos; no obstante piensan que son ellos los sabios de Israel cuando son en realidad los más ignorantes de los hombres y se apartan del camino peor que las bestias. Y tienen la cabeza llena de locuras propias de mujeres y de viejas, y la imaginación perdida como ciegos o mujeres"[59]. Maimónides fue reconocido por sus contemporáneos, así como por las generaciones posteriores, como el que finalizó la misión de depurar de antropomorfismos la idea de Dios en la literatura rabínica[60].

2. *Valoración de los argumentos*

El eco de las acusaciones de los polemistas que tratamos aparece ya en Moše Ibn Ezra (1055-1135) el cual lamentándose dice: "Los gentiles que nos dominan al ver nuestras interpretaciones de la Ley dicen que creemos en la corporeidad de Dios y que tenemos tales interpretaciones por verdaderas. Pero el poder de sus manos y brazos nos impide que podamos silenciar su lengua con una respuesta tajante y fulgurante"[61].

Así, los escritos polémicos de Profiat Duran (?-1414) incluyen ya una crítica a estas acusaciones respondiendo a ellas con la censura de los dogmas cristianos especialmente la Trinidad y la Encarnación[62].

R. Yehudá b. Barzilay de Barcelona, contemporáneo de Abraham Ibn Ezra, al respecto destaca el principio de fe establecido por

[58] *Mišné Torá,* hilkot těšubot, c. 3, 6-7.

[59] *Kobes těšubot ha-Rambam wě-iggerotav* (ed. Lichtemberg) II 8-a. Cf. *Moré Něbukim,* 49*a* y Wolfson, H. A., "Maimónides on Unity and Incorporeality of God": JQR LVI (1965) 124ss.

[60] *Responsa RŠBA* (Jerusalén 1976) 57*b* donde establece que su obra dejó claro para siempre que el Creador no tiene ni dimensión ni imagen. También menciona la influencia de Maimónides en las ideas anti-antropomórficas de Nahmánides. Cf. *Responsa Moisés Alashkar,* 117.

[61] *Liquṭim mi-Sefer 'Arugat ha-Bośem le-R. Mošé b. Ezra,* apud. *Zion* II (1802), (ed. Just Kreinzach) p. 137.

[62] En su tratado *The Reproach of the Gentiles,* (ed. F. Talmage, The Zalman Shazar Center, Jerusalén 1981), c. 2 y 3. Cf. H. Crescas, "The Refutation of the Christian Articles of Faith", apud A. Posnanski, *Ha-Zofeh me-Erez* Hagar III (1914) 103, 149, 171.

Maimónides sobre la unidad e incorporeidad de Dios e implora la venganza divina por estas calumnias pues: "Encontramos en el mundo gente malvada y de corazón perverso, herejes que persiguen a los hijos de Israel y están entre nosotros y acusan a los Sabios de Israel de sostener que nuestro Creador (Dios no lo quiera) tiene imagen y forma. ¡De ninguna manera suceda esto en ningún hijo de Israel! El Omnipresente se encargará de castigar a los malvados y tomará de ellos Su venganza y la nuestra, la de nosotros sus siervos, los hijos de Israel, que creemos en su Unicidad" [63].

Y el conocido exegeta Abraham Ibn Ezra (1164-1089) aclaró que: "La Torá, los Profetas y los *ḥakamim* en todo lo que hablan del Creador se expresan en lenguaje humano, con parábolas e imágenes, a fin de que el oído oiga lo que está capacitado para oír. Las imágenes y parábolas que hay en la Torá y en los dichos de los Profetas para gloria del Omnipresente, son a fin de que las perciba el oído humano" [64].

Realmente, ésta ha sido la finalidad de los Maestros talmudistas al exponer diversos *midrašim* antropomórficos cuya finalidad es meramente didáctica. Así por ejemplo, cuando dicen que Dios se compadece por el sufrimiento de sus hijos la intención es inculcar la compasión; los *midrašim* según los cuales Dios estudia la Ley, utiliza las filacterias, o reza pretenden también educar al estudio de la Ley, a cumplir con el precepto de las filacterias y a rezar. En el mismo sentido la purificación y penitencia de Dios, etc. [65].

Nuestros autores se aprovechan del valor que podría atribuirse a los *midrašim* y a las *haggadot* para desarrollar su polémica contra el judaísmo olvidando que la manifestación de Dios en la imagen es mucho más esencial en la religión que ellos mismos defendían, como el mismo Ireneo estableció: "Pues en los siglos precedentes decíamos que el hombre había sido hecho a imagen de Dios, mas no es manifestable, ya que todavía era invisible el Verbo a cuya imagen había sido hecho el hombre. Por esto perdió fácilmente la semejanza. Mas cuando el Verbo de Dios se hizo carne, confirmó una y otra: porque no sólo manifestó la imagen en su verdad, hecho personalmente aquello que era su imagen, sino que estableció firmemente la semejanza, coasemejando el hombre al Padre invisible mediante el Verbo visible" [66].

63 W. Bacher, "Materiaux pour servir a l'Histoire de l'exégèse biblique en Espagne": REJ XVII (1888) 279; n. 5. Cf. con la tenaz réplica de Šim'ón B. Ṣemaḥ Durán (RSbS 1361-1444) en su *Qešet u-magén*, *20a* y *Setirat emunat ha-noṣrim*, *26a*.

64 W. Bacher, *ibid.*, 281.

65 Cf. *Sotá 5a; Sukká 5a; Mĕkiltá* 4; *Šabbat* 133*B; Soṭá 14a; Sifré* 11,22; *Ḥagigá 15b; Bĕrakot 6a*.

66 Ireneai, "Contra haereses" (V, 16,2); PG VII, 1167-1168.

Nos consta de Raimundo Martí y Jerónimo de Santa Fe que afirmaron no creer nada más del *midraš* sino aquello que les favorecía y sólo en la medida que sirve a sus propósitos polémicos [67]. Nuestros autores no ignoraban el valor real que los judíos otorgan a los *midrašim* y a las *haggadot*. En la Disputa de Tortosa se reconoce que los mismos judíos juzgan como fabulosas y no auténticas ciertas fuentes y otros muchos pasajes del Talmud y de la literatura rabínica estipulando que no tienen obligación alguna de prestarles fe [68].

No estableciéndose la adecuada distinción entre el *midraš haggadá* y el *midraš halaká*, los autores citados se inclinan a presentar abundantes *haggadot* dándoles una autoridad teológica que no tienen. Un buen conocedor de esta exégesis judía antigua habría matizado mucho más al utilizar los antropomorfismos como arma arrojadiza. Al argumentar las acusaciones que hemos expuesto se comete un error de método: dar una importancia teológica, dogmática o moral que no tienen a leyendas y fábulas (*haggadá*) que ilustran la literatura rabínica. Su finalidad es didáctica y literaria pero no teológica. Ese acarreo de leyendas antropomórficas es un acarreo de *haggadá*, pero la *haggadá* no es para el judaísmo lugar teológico.

MOISÉS ORFALI

[67] *Pugio*, 432; Pacios, *La Disputa de Tortosa, Actas*, ses. 12,82; ses. 13,93.

[68] Hanc enim auctoritatem et quam plurimas alias similes, quas in pluribus locis libri Talmut, velut fabulosas iudei nec auctenticas nec auctorizabiles iudicant... et ymo, protestatione premissa, respondet iudeus quod huic verbo vel simili, nullatenus fidem prestare tenetur". *Actas*, ses. 10,65.

ALGUNOS POEMAS DE MOŠEH IBN 'EZRA

(ca 1055-post 1135)

El presente homenaje al profesor Alejandro Díez Macho lleva como título general "Targum, Derash, Berith" ya que esos son los temas fundamentales de los trabajos en él recogidos. Pero a mí me ha parecido conveniente que mi aportación versara sobre uno de los primeros trabajos científicos del prof. Díez Macho, si no el primero, que versó sobre la poética y la preceptiva de Mošeh Ibn 'Ezra y que se publicó en 1953 en el Instituto Arias Montano con el título *Mošeh ibn 'Ezra como poeta y preceptista.* He considerado que esta breve colección de poemas de Mošeh Ibn 'Ezra no traducidos por el prof. Díez Macho podrían completar de algún modo su magnífico estudio. Por otra parte, dado que se trata de un homenaje "a su memoria", he procurado elegir poemas que versan sobre la vida y la muerte, añadiendo otros de diversos temas para dar mayor variedad a esta pequeña colección. Las traducciones llevadas a cabo por mí se han hecho a base de los textos hebreos publicados por Ḥ. Schirmann en su libro magistral "Ha-sirâ ha'ibrîṯ bi-Sĕfarad û-bĕ-Provence" (Jerusalén 1954-56). En cada caso se remite al número que el poema lleva en la obra de Schirmann, con la indicación Sch. n.º, por si algún lector desea disfrutar del original hebreo.

POEMAS DE VIDA Y MUERTE

I

Recuerde el hombre en los días de su vida /
  que hacia la muerte va conducido,
y poco a poco cada día recorre una etapa — /
  aunque se imagine que está quieto:
se parece a un hombre que reposa en un navío, /
  ¡pero va volando en alas del viento!

Sch. n.° [161 א]

Metro del poema: Dieciséis vocales cada verso.

Encabezamiento árabe en el *Diwán*: "Del Capítulo sobre la amonestación del mundo". La idea del poema aparece en muchos otros de Ibn 'Ezra y Yĕhudâ Ha-Lewî.

3. *Reposa en un navío* — Está sentado en una nave sin que él mismo se mueva. *Va volando* (Sal 18,11) — Pero la nave vuela a la velocidad del viento.

II

Hijos del mundo que llevan el mundo en su corazón — /
  Dios le impuso esta ley desde el día en que los creó:
es un río que fluye y ellos beben /
  pero no se sacian, ni aunque el mar fuera su nube
como si sus aguas se hubieran hecho salobres /
  y el corazón sediento les invitase a beberlas.
En sus bocas penetran sus caudales /
  ¡pero jamás apagan su sed!

Sch. n.° [161 ב]

Metro del poema: *Ha-Mĕrubbeh* (*Wāfir*): --◡/---◡/---◡//--◡/---◡/---◡

La idea de este poema se encuentra en muchos textos, entre otros en el "*Mibḥar Ha-Pĕnînîm*", cap. 44: "Me imagino al hombre en la búsqueda del mundo como a un sediento que llegó a unas aguas saladas y todo lo que de ellas bebió incrementó su sed".

1. *Hijos del mundo* — Los entregados a las vanidades de este mundo. *Le impuso* — Al mundo. *Esta ley* — Como destino de ellos.

2. *Es* — El mundo. *Ni aunque el mar fuera su nube* — Las aguas del río se llenan de las aguas de la nube, pero aunque el mar con todo su caudal le abasteciese de agua en lugar de la nube ('su nube', hebr. נְשִׂיאָם , de la palabra נְשִׂיאִים 'nubes', Jr 10,13) no bastaría para saciar la sed de los hijos del mundo.

3. *Hecho salobres* (Ez 47,11) — Se hubieran vuelto saladas. *Les invitase* — A los hijos del mundo.

4. *Sus caudales* — De agua. *Penetran* — Derraman.

III

Oh, tú, el que construyó moradas en la tierra /
  —y ebúrneas casas y en ellas puso estancias elevadas
y frente a las casas columnas contiguas /
  espaciadas y esculturas preciosas —

en un momento las vi cual montones de escombros /
sin habitantes, y sus palacios — ruinas.
Dime, ¿dónde están los que las construyeron y habitaron /
y dónde están sus almas y sus cuerpos?
¿Y qué esperanza puede concebir el hombre mortal
teniendo un día y otro sus ojos fijos en el *šeol?*
Es como si el destino fuera el pastor, la muerte /
fuera el cuchillo y todas las criaturas los corderos.

Sch. n.º [161 ו]
Metro: *Ha-Mĕrubbheh* (*Wāfir*): --◡/---◡/---◡//--◡/----◡/---◡
Encabezamiento en el *Diwán*: "Del capítulo sobre la ignominia del mundo y sus habitantes".

2. *Frente a las casas* — Hebr.: עלי בתים = delante de las casas. *Vid.* II Crón 3,15. *Esculturas preciosas* — Hebr.: מַחְמַדֵּי שְׂכִיּוֹת = שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה (Is 2,16).

3. *En un momento* — Hebr. לְפִי רֶגַע

5. *¿Qué esperanza puede concebir?* — Hebr. יְיַחֵל, lit. 'esperará'.

6. *Pastor* (2Re 3,4) — Criador de ganado.

IV

Incitáronme mis cavilaciones a pasar por /
la morada donde duermen mis padres y todos mis amigos.
Les pregunté — mas nadie atendió ni respondió: /
¿Es que me han sido infieles hasta mi padre y mi madre?
Sin hablar me llamaron hacia ellos /
y a su lado me mostraron su sitio.

Sch. n.º [161 ז]
Metro del poema: *Ha-Mĕrubbeh* (*Wāfir*): --◡/---◡/---◡//--◡/---◡/---◡
Encabezamiento en el *Diwán*: "Y dijo al pasar junto a unas tumbas".

2. *Hasta* — Hebr. עֲדֵי, con el sentido de la palabra árabe " חתי ", 'todos', 'incluso'.

V

Hijo mío, si me ves en mi tumba /
encerrado en cárcel y con la fosa por morada mía,
en escondido hoyo, del que nadie sale y en el que nadie entra, /
como presa entre las uñas de mi tierra,
y el esplendor de mi rostro trocado en corrupción, /

con gusanos como túnica revistiendo mi carne —
entonces no reconocerás mi imagen /
porque mi rostro y mi piel se habrán ennegrecido.
Y ¿cómo mis parientes me tuvieron por extraño /
y cual un ajeno me consideraron mis hermanos?
Lo mismo que ellos mis hijos me abandonaron — /
¡igual que yo pequé olvidando a mis padres!
Un instante durará su morada en el mundo /
y su destino será mañana como el mío:
pues los devorará el primogénito de la muerte y su recuerdo
será en el mundo olvidado como mi recuerdo.
En verdad el destino del hombre que engendró millares /
¡igual es que la suerte del hombre que falleció infecundo!

Sch. n.° [161 ט]

Metro del poema: *Ha-Mĕrubbeh* (*Wāfir*): --◡/---◡/---◡//--◡/---◡/---◡

Palabras del muerto que yace en la tumba a su hijo.

2. *Las uñas de mi tierra* — La tumba es comparada a una fiera depredadora.

3. *Gusanos como túnica* — Job 7,5.

4. *Porque* — Hebr. למען = יען .

5. *Extraño* (Sal 69,9), Hebr. מוזר = זר .

6. *A mis padres* — Hebr. לְהוֹרַי por אֶת הוֹרַי .

8. *El primogénito de la muerte* (Job 18,13) — Encarnación de la muerte.

SOLEDAD

Un palomo, que anida en la copa de un árbol /
en huerto perfumado, ¿por qué se lamenta?
Sus fuentes no se secan frente a él /
y la sombra de una palmera protege su cabeza,
sus pichones zurean frente a él /
y les inculca el canto de su boca.
Llora, palomo, llora por el exiliado, cuyos hijos /
están lejos y no les proporciona su alimento,
y no ve a quien ve sus rostros /
ni puede preguntar más que al adivino y hechicero,
gime por él y laméntate de su destierro /
y frente a él no muestres alegría y regocijo,
¡vamos, dale tus alas para que vuele /
hacia ellos y pueda amar el polvo de su tierra!

Sch. n.° [151]

Metro del poema: *Ha-Mĕrubbeh* (*Wāfir*): --⏑/---⏑/---⏑//--⏑/---⏑/---⏑

El encabezamiento árabe en el *Diwán* dice así: “Y dijo cuando oyó el zureo de una paloma en la copa de un árbol”.

2. *No se secan* (Is 58,11) — Tienen agua para beber.

4. *Palomo* (Gn 15,9) — ‘Pichón’, según el Targum de Onqelos y varios comentaristas. *Llora por el exiliado.*—Llora por el poeta exiliado.

6. *Gime* (Ex 32,18) *y laméntate* (Jr 31,17) — Canta endechas. *Alegría*—Hebr. גילת pero es forma en estado absoluto (Is 35,2).

EL EXILIADO DE GRANADA

Después de que los días de la juventud pasaron /
como una sombra y se estrechó la andadura de mis años,
el Exilio gritó: ¡Anda, despreocupado, levántate!
y a su estruendo retiñeron mis oídos.
Levantéme con trémulo corazón y salí /
errante, y mis hijos imploraron a Dios.
Ellos eran la fuente de mi vida — ¿cómo entonces voy a vivir /
sin ellos, sin tener la luz de mis ojos?
Me condujo el destino a una tierra /
en la que mis designios y pensamientos quedaron desconcer-
[tados:
un pueblo de labios balbucientes y hablar incomprensible, /
ver sus rostros me acongojó —
hasta que Dios para mí proclame la liberación /
para escapar de ellos a riesgo de mi vida.

Sch. n.° [150]

Metro del poema: *Ha-Mahir* (*Sarīʿ*): --/-⏑--/-⏑--//--/-⏑--/-⏑--

El encabezamiento árabe en el *Diwán* dice: “Sobre la separación de sus dos hermanos”.

1. *Y se estrechó la andadura de mis años* (Prov 4,12) — Lit. ‘y fueron cortos los pasos de mis años”, retardaron su marcha.

2. *Y a su estruendo* (Is 37,29) — A su tumulto, a su ruido.

3. *Y salí* — De Granada.

5. *Mis designios* (Sal 139,17) — Pensamientos.

6. *Labios balbucientes* (Is 28,11) *y hablar incomprensible* (Is 33,19) — Los habitantes de la España cristiana.

7. *A riesgo de mi vida* — Hebr. בעור שני, lit. ‘con la piel de mis dientes’ (Job 19,20).

LA ROSA

De túnicas multicolores / revistióse el jardín / y ropaje recamado / son las vestiduras de su vegetación,
una regia capa de lino bordado / ha recubierto los árboles / y a cuantos la miran / muestra su prodigio.
Toda nueva flor / se ha renovado para la estación / ha salido risueña / a su encuentro —
mas ante ellas / ha pasado la rosa / como rey cuyo trono / por alto está elevado.
Salió de entre / la custodia de sus hojas y / mudó / sus vestidos de cárcel.
Al que no beba / su vino junto a ella / a ese hombre / ¡perdónesele su pecado!

Sch. n.° [144]

Versos cuatripartitos, con dieciséis sílabas en cada uno de ellos.

En el *Diwán* de Ibn 'Ezra se indica en árabe sobre este poema lo siguiente: Pertenece al capítulo de los poemas eróticos y báquicos, sus palabras son la descripción de la primavera y la eclosión de las rosas, y es el siguiente:

1. *Túnicas multicolores* (Gén 37,3) — Se refiere a los arriates en su policromía. *Vestiduras* (Lev 6,3) — Túnicas.

2. *Lino bordado* — Se refiere también a la multiplicidad de los colores.

3. *Se ha renovado para la estación* — Se ha renovado en honor de la primavera.

4. *Por alto* — Hebr. על (Is 14,13) con sentido de למעלה 'por alto', 'por encima'.

5. *Sus hojas* — Las hojas que recubren el capullo hasta que aparece. *Sus vestidos de cárcel* — Según II Re 25,29.

CANCION BAQUICA

La estación del frío como una sombra huyó, /
ya pasó con sus jinetes y sus carruajes,
y el sol ha entrado en la constelación de Aries siguiendo la Ley /
de su órbita, como un rey en su diván,
y se cubrieron de turbantes de flores las colinas /
y la llanura —con las túnicas de su hierba y su césped
emite hasta nuestra nariz una fragancia /
escondiendo en su seno los días del invierno.
Dame la copa, que haga reinar mi alegría /

y aparte su pena de mi corazón,
y apaga con mi llanto el rescoldo de su fuego /
porque en él quema su ardor.
Teme al destino porque sus dádivas /
son como veneno de áspid con un poco de miel dentro de él
y por la mañana seduce a tu alma con su placer /
¡pero a la tarde misma espera sus engaños!
Bebe de día — hasta que decline el sol, /
recubra su plata con su oro,
y por la noche — hasta que huya como un negro
y la mano del alba agarre su talón.

Sch. n.º [145 ב]

Metro del poema: *Ha-Mĕrubbeh* (*Wāfir*): --⏑/---⏑/---⏑//--⏑/---⏑/---⏑

1. *Sus jinetes y sus carruajes* — Que le escoltan, sus vientos y sus tempestades.

2. *La constelación de Aries* — Es decir que ha llegado la estación de la Primavera. *Siguiendo la ley de su órbita* — Según su rotación fija. *Como un rey en su diván* (Ct 1,12) — Se refiere aquí al sol en su giro.

3. *Las colinas* — Sujeto del primer hemistiquio o *delet* (דֶּלֶת).

4. *Emite* — Sujeto: la llanura. *Los días* — Hebr. ימותי (con doble indicación de la forma plural), por בימי . *En su seno* — Hebr. בתוכו (Job 31,33), en su interior.

5. *Haga reinar* — Hebr. יָשִׁיר (*vid.* Os 8,4), le haga príncipe (שַׂר). *Su pena* — Hebr. מעצבו = עצבו .

6. *Y apaga* — Se refiere a la mezcla del vino con agua. *Su fuego* — La fuerza del vino. *Porque* — Hebr. למען en lugar de יען , según el uso de los poetas de España. *Su ardor* (Ester 1,12) — Se refiere al vino fuerte.

9. *Su plata* — La lucidez del día. *Su oro* — El color rojo del sol que se pone.

10. *Como un negro* — Como un etíope. *Agarre* — La imagen sigue a Gén 25,26 y quiere decir que la mañana pisa los talones a la noche.

F. PÉREZ CASTRO

y aparta su vista de su corazón.
y apaga con su látigo el rescoldo de su fuego
porque en él quema su ardor.
Toma su cántaro [illegible]
[illegible] poco de miel dentro de él
y por [illegible]
[illegible]
[illegible]
— [illegible] oro,
[illegible] como un negro
[illegible] del alba agarre su talón.

Salmo 145 [illegible]

1. Sus jinetes y sus carruajes — Que le escoltan, sus vientos y sus tempestades.

2. La constelación de Aries — Es decir que ha llegado la estación de la primavera [illegible] la ley de su órbita [illegible] su rotación [illegible] — Se refiere aquí al sol en su giro.

3. Las colinas — Sujeto del primer hemistiquio [illegible].

4. Rociar — Sujeto la llanura. Los días — Hebr. [illegible] una doble indicación de la forma plural [illegible] Job 31,33: en su interior.

5. [illegible] Su peso — Hebr. [illegible]

6. Y [illegible] — Se refiere a la mezcla del vino con agua. Su fuego — La fuerza del vino. Porque — Hebr. [illegible] en lugar de [illegible] el uso de los poetas de [illegible] (Ester 1,[illegible]). — Se refiere al vino fuerte.

9. [illegible] del día, [illegible] — El calor rojo del sol que se pone.

10. Como un negro — Como un etíope. Agarre — La imagen sigue a Gén 25,26 y quiere decir que la mañana pisa los talones a la noche.

F. Pérez Castro

LOS "HAPAX LEGOMENA" BIBLICOS EN MĔNAHEM BEN SARUQ

En los comienzos de la filología hebrea en la Edad Media, los *hapax legomena* o términos que no aparecen más que una sola vez en la Escritura, preocupan de manera muy especial a los lingüistas y lexicógrafos, y es raro el filólogo medieval que no presta atención de forma concreta a estas "palabras aisladas o solitárias" como se denominan en hebreo. En forma independiente —en escritos consagrados exclusivamente a descifrar el sentido de tales palabras— o en medio de los escritos lingüísticos y particularmente de los diccionarios, nace y se desarrolla un tipo de problemática a la que quizá no sea plenamente correcto calificar de "género literario" independiente, pero que presenta unas características comunes claramente definidas.

El *Sitz im Leben* de esta literatura es, sin duda, el mismo del de los comentarios bíblicos medievales. Llegar a comprender plenamente el sentido o sentidos múltiples del texto bíblico, sacar a la luz de la tradición y de la *Torah še-bĕ-ʻal-peh* las consecuencias halákicas para la vida judía, y, no pocas veces, tomar postura en la polémica anticaraíta, demostrando que es imposible entender plenamente la Biblia sin partir de la tradición de los rabinos, son ciertamente algunos de los motivos fundamentales que impulsan a los estudiosos judíos de la Edad Media por el camino de la filología como intento de exégesis literal científicamente fundada.

Los escritos directamente relacionados con esta problemática han sido estudiados de manera muy particular y en repetidas ocasiones por nuestro desaparecido amigo, N. Allony, quien dedicara sólidos trabajos a cada uno de esos escritos [1], contribuyendo deci-

[1] Véanse especialmente: "Kitāb al-sabʻīn lafẓa lĕ-rab̲ Sĕʻadyah Ga'on", *Ignace Goldziher Memorial Volume* (Jerusalén 1958) 1-47; "Le Kitâb al-Sabʻīn Lafẓa de Saadia Gaon": REJ 17 (1958) 91-96; "Mik̲ah ba-šib̲ʻim millim bodedot lĕ-RaSaG", *Sefer zikkaron lĕ-S. Dim* (Jerusalén 1958) 362-66; "Ha millim ha-bodedot ba-Šĕ'elot ʻatiqot": HUCA 30 (1959) א״ר ; "Yĕšaʻyah ba-šib̲ʻim millim bodedot", *Sefer ha-yobel lĕ-Tur-Sinai* (Jerusalén 1960) 279-288; "Yĕremiah ba-šib̲ʻim millim bodedot lĕ-RaSaG": BetMik 7,2 (1962) 43-49; "Vistas caraítas en el Maḥberet de Menahem" (heb.), *'Osar YĕhSĕf* 5 (1962) 21-54; "Haqdamat Rab Sĕʻadyah Ga'on lĕ-sifro šib̲ʻim ha-millim ha-bodedot", *Sefer M. Seidel* (Jerusalén 1962) 233-52; Šib̲ʻim millim bodedot ba-ʻRisāla' li-Yhudah ibn Qurayš", *Sefer Yeivin* (Jerusalén 1970) 409-25.

sivamente a esclarecer el tema. Sin embargo, por lo que a Mĕnaḥem se refiere, todas las alusiones a los *hapax* se han hecho hasta ahora a partir de la edición de Filipowski (1854), que en general debe calificarse de muy deficiente y arbitraria. Al preparar la edición crítica del *Maḥberet* de Mĕnaḥem ben Saruq he podido constatar que la citada edición contiene numerosísimos errores e inexactitudes en la lista de *hapax legomena* que incluye Mĕnaḥem en la raíz גלב, lo que en cierto sentido invalida cuanto se ha dicho hasta ahora tomando como base la edición de dicho pasaje. Es evidente que hacía falta revisar el tema en profundidad, y eso es precisamente lo que tratamos de hacer en el presente trabajo, partiendo fundamentalmente de los datos que presentan los manuscritos del *Maḥberet*.

1. *Los antecedentes*

Como pusiera de relieve el prof. Allony en los trabajos mencionados, ya antes de Mĕnaḥem habían tratado específicamente el tema de los *hapax legomena* de la Escritura Sĕʻadyah y Yĕhudah ibn Qurayš, probablemente en la primera mitad del siglo x. Se le dedica también especial atención en las *Šĕʼelot ʻatiqot*, escrito de autor no conocido, y que probablemente es ya del s. XI, posterior al *Maḥberet* de Mĕnaḥem, lo mismo que las obras de Ḥayyuŷ e Ibn Ŷanaḥ, en las que también se trata de modo más o menos indirecto el tema de los *hapax*. Inmediatamente después de la aparición del *Maḥberet*, Dunaš ben Labrat dedicaría también algunas de sus *Respuestas* a varias interpretaciones de *hapax legomena* expuestas por Mĕnaḥem. Pasemos brevemente revista a estos escritos, y de modo especial a los que preceden a Mĕnaḥem.

El libro más antiguo que ha llegado hasta nosotros sobre este tema específico es el *Kitāb al-sabʻīn lafẓa al-mufrada* de Sĕʻadyah Gaʼon. Aunque era conocido de forma más o menos parcial desde hacía tiempo, N. Allony lo editó de manera científica y completa en 1958 [2], deshaciendo el equívoco de las versiones reducidas, que eran hasta entonces lo único que se conocía del escrito. A pesar de que el título habla de "70" palabras, el número real de términos incluidos en el pequeño tratado es de 96, hecho que el editor trata de explicar de diversas maneras, y que probablemente se debe a que Sĕʻadyah hizo más de una redacción de su propia obra.

[2] En *Ignace Goldziher Memorial Volume* (ver *supra*). La Introducción fue publicada por el mismo prof. Allony en el *Sefer M. Seidel* en 1962 (ver *supra*).

Uno de los principales objetivos del autor consistía sin duda en hacer ver a los caraítas que para entender la lengua de la Biblia era necesario utilizar la lengua rabínica. Para ello, junto a la enumeración de cada uno de los *hapax* escogidos, Sĕʻadyah añade una cita tomada de la Mišnah o el Talmud.

"He visto a algunos judíos —dice Sĕʻadyah[3]— que niegan algunas cosas transmitidas en nombre de los profetas de las que tocan a los preceptos y las leyes no escritas, y algunos de ellos niegan lo que oyen de la lengua del pueblo y no lo encuentran en la Escritura. Y he encontrado muchas palabras en la Biblia que no se pueden entender si no es a partir de la lengua que se enseñó al pueblo en el momento en que se fijó la halakah, y se introdujo en ella lo que era necesario, pudiéndose hablar libremente en ella...".

De esta manera, el tema de las "palabras aisladas" de la Escritura quedará ya estrechamente unido al comparatismo, al menos con la lengua mišnaica, "lengua del pueblo" por la que Sĕʻadyah siente un gran respeto y en la que ve un complemento necesario y utilísimo para entender adecuadamente los pasajes más oscuros de la Escritura.

Muy distinta es la estructura externa de la *Risāla* de Yĕhudah ibn Qurayš —de la que acaba de aparecer una magnífica edición crítica preparada por el Dr. Dan Becker, de la Universidad de Tel Aviv[4]—, aunque hay notable semejanza en los objetivos y en la actitud ante la lengua de la Mišnah.

Yĕhudad ibn Qurayš, nacido en Tieret, Argelia, y relacionado con las comunidades de Cairuán y de Fez, escribiría en la primera mitad del s. x su "carta" a esta última comunidad, para animarles a seguir utilizando el Targum, y de modo muy especial, para convencerles de que el empleo del arameo, el hebreo mišnaico y el árabe, les permitirá entender mucho mejor la lengua de la Biblia, utilizando para ello la lingüística comparada[5]. Ibn Qurayš será sin duda uno de los más firmes promotores del comparatismo entre las lenguas semíticas en los comienzos de la filología hebrea. En las tres partes fundamentales en las que se divide la *Risāla,* compara términos del hebreo bíblico con sus paralelos del arameo, del hebreo mišnaico y del árabe (además de utilizar también el beréber

[3] Introducción, *Sefer M. Seidel* (1962) 244 (ed. N. Allony).

[4] *The Risāla of Judah ben Qurayš. A critical edition* by D. Becker (Tel Aviv 1984; heb.).

[5] Ed. D. Becker, p. 19. El tema del comparatismo en los primeros filólogos hebreos ha sido estudiado recientemente por el prof. D. Tene en "The Earliest Comparaisons of Hebrew with Aramaic and Arabic", en: *Progress in Linguistic Historiography* (Amsterdam 1980) 355-77; "Hašwa'at ha-lĕšonot wi-ydi'at ha-lašon", en: *Hebrew Language Studies. Hom. Z. Ben Hayyim* (Jerusalén 1983) 237-287.

y alguna otra lengua). La segunda parte de su escrito no es en sentido estricto un tratado sobre los *hapax legomena*, pero incluye buen número de *hapax*, y con intención similar a la de Sĕ'adyah, presenta junto a ellos los lugares de la Mišnah o el Talmud que pueden resultar paralelos. En la Introducción, tras explicar su postura de comparatista decidido, Ibn Qurayš describe así las partes de su obra:

"...comenzaremos mencionando el arameo que se entremezcla con el hebreo en la Escritura. Después continuaremos citando las palabras extrañas de la Biblia que no se pueden interpretar si no es a partir de la lengua de la Mišnah y el Talmud..." [6].

Y en la misma sección segunda, ordenada alfabéticamente, anuncia Ibn Qurayš "la sección de las palabras que se encuentran en la Escritura de la lengua de la Mišnah y el Talmud" [7]. En dicha sección se tratan 72 términos bíblicos —no necesariamente *hapax* todos ellos, aunque con cierta dificultad de comprensión— que se encuentran también en la lengua rabínica. A diferencia con el escrito de Sĕ'adyah, con el que tiene no pocos puntos en común —entre ellos el carácter anticaraíta—, Ibn Qurayš no señala más que en determinados casos que se trata de "hapax", poniendo de relieve en la mayoría de los vocablos el hecho de que tienen equivalentes en la lengua rabínica, o que se trata de palabras mišnaicas introducidas en la Biblia, o subrayando el uso frecuente de una palabra en la Mišnah o el Talmud no como término culto, sino como proveniente del uso popular [8], de acuerdo con su concepción fundamental de la lengua rabínica, también compartida con Sĕ'adyah. En este sentido, y a pesar de que se suela incluir la *Risāla* entre los escritos dedicados al tema de los *hapax* bíblicos, hay que utilizarla con mucha cautela como tal. Baste indicar que ni en uno sólo de los términos en los que el *Maḥberet* de Mĕnaḥem coincide con los términos de la segunda sección de la *Risāla* señala Ibn Qurayš que se trata de un verdadero *hapax*.

Los problemas que presentan las *Šĕ'elot 'atiqot* son también muy peculiares: se trata asimismo de un escrito polémico anticaraíta al que S. Schechter, al publicar los primeros fragmentos [9], calificaría de "la colección más antigua de dificultades sobre la Biblia, escrita por un judío". Escrito en verso, en estrofas con el esquema aaab/cccb etc., parece haber dedicado un capítulo a cada letra del alfabeto, aunque sólo se han encontrado y publicado algu-

[6] Ed. D. Becker, 118-19.
[7] Ed. D. Becker, 168.
[8] Cf. v. gr. n. 57 en la p. 210 de la ed. de D. Becker.
[9] JQR 13 (1901) 345-74.

nos fragmentos[10]. Los *hapax* bíblicos se encuentran en la rima ־ָה, entre las estrofas dedicadas a la letra ה.

Numerosos aspectos de esta interesante obra no han alcanzado todavía plena clarificación. Aunque parece reflejar un tipo de comentario bíblico hispano[11], no conocemos exactamente el nombre de su autor, Yiṣḥaq ben M... (según el acróstico, incompleto), y mucho menos la época en que lo escribió, que algunos hacen retroceder a la época anterior a Sĕʻadyah (Bacher), mientras que para otros sería coetáneo del Ga'on, y seguramente anterior al *'eṣa' mĕšali,* que tiene una estructura más compleja (B. Klar); para otros en cambio, es posterior a Sĕʻadyah, aunque muy próximo a él (Porges, Mann, Allony). Nos parece más probable la opinión de E. Fleischer, quien piensa que se trata de un escrito bastante más tardío, aunque en todo caso anterior a Yonah ibn Ŷanaḥ (s. XI)[12]. En este caso, no podríamos considerarlo aquí entre los antecesores de Mĕnaḥem, ya que habría sido escrito con posterioridad al *Maḥberet.* El autor parece haber abandonado a los 18 años su "país de Tubal" (Sĕfarad, según Fleischer; Oriente, según Mann), para dirigirse a Palestina, donde escribiría diversas obras exegéticas[13]. De una de esas obras pueden constituir precisamente la introducción en verso las estrofas que han llegado hasta nosotros[14].

La misma intención de la obra resulta no poco debatida, y hasta es desconcertante que se haya podido ver en ella el escrito de un hereje o el de un defensor acérrimo del rabanismo; últimamente se ha desarrollado la tesis de que su autor no tenía interés alguno en las controversias (Sonne), pero intentaba hacer ver a todos los biblistas de su época, judíos y caraítas, que no entendían la Biblia[15].

En cualquier caso, en las *Šĕ'elot ʻatiqot* encontramos una lista de 115 términos *hapax* introducidos dentro de los versos en orden casi alfabético. Su autor contrapone a la interpretación "racional" que pretenden hacer de esos términos los caraítas la actitud rabanita, basada en la tradición y en el empleo adecuado de la lengua rabínica[16].

[10] Cf. S. Schechter, *loc. cit.;* A. Kahana, *Ha-goren* 5 (1906) 5-42; J. Rosenthal, HUCA 21 (1948) כט - צא ; A. Scheiber, HUCA 27 (1956) 291-303; N. Allony, HUCA 30 1959) א - יך ; A. Scheiber, HUCA 36 (1966) 227-59; E. Fleischer, HUCA 39 (1967) א - כג .

[11] E. Fleischer, *loc. cit.*

[12] *Op. cit.*, p.כב

[13] E. Fleischer, *op. cit.*, p. כג ; J. Mann, *Text and Studies* II, p. 61.

[14] "Biblical Criticism in the Middle Ages", en *Freedom and Reason,* in Memory of M. R. Cohen (Glencoe 1951) 438-46.

[15] E. Fleischer, *loc. cit.*, p. י״א s.

[16] N. Allony, HUCA 30 (1959) p. ג s.

Al aceptar la datación del escrito que justificara E. Fleischer, tenemos que situarlo, junto a los grandes lexicógrafos y lingüistas hispanos del s. XI, especialmente Ḥayyuŷ e Ibn Ŷanaḥ, no entre los predecesores, sino entre los que escriben sobre el tema después del *Mahberet* y de la controversia de Mĕnahem y Dunaš. A pesar de todo, el hecho de que se trate de modo específico el tema que aquí nos ocupa, justifica que lo tomemos también en consideración en nuestro estudio comparativo.

2. *Los hapax en el Maḥberet de Mĕnaḥem*

El *Maḥberet* de Mĕnaḥem es el primer diccionario de raíces bíblicas (hebreas y arameas) escrito totalmente en hebreo. El maestro tortosino, que fuera secretario y protegido del prohombre judío Ḥasday ben Šaprut en la corte cordobesa de ʿAbd al-raḥman III, escribió su diccionario en la década del 950 al 960. Una de sus preocupaciones fundamentales era sin duda la de explicar filológicamente el texto bíblico, considerando el pleno y correcto entendimiento morfológico y léxico de la lengua hebrea como la clave para entender el sentido del texto de la Escritura.

Nada sabemos sobre los maestros de Mĕnaḥem, pero su obra nos hace pensar que su formación en una pequeña ciudad de provincias, en Sĕfarad, debió ser un tanto heterogénea, y que en el fondo, Mĕnaḥem fue un autodidacta. A pesar de que en su interior se consideraba como judío auténtico, fiel a la tradición de sus mayores, en la atmósfera espiritual de su tiempo había numerosas ideas y planteamientos que se alejaban de la línea tradicional, y apuntaban en la dirección de la secta caraíta. Todo induce a pensar que Mĕnaḥem aceptó sin excesiva dificultad algunas de esas ideas contra las que pocos años antes iniciara Sĕʿadyah en Oriente una dura campaña. Y son seguramente esas influencias de origen caraíta las que provocarán serias dificultades a Mĕnaḥem en la capital cordobesa, y la causa fundamental de su caída en desgracia [17].

Mĕnaḥem menciona por su nombre a Sĕʿadyah, y cita varias veces a Yĕhudah ibn Qurayš, aunque siempre sea para discrepar de sus interpretaciones y especialmente de sus métodos exegéticos. ¿Llegó a conocer los dos escritos que hemos mencionado, el *Kitāb al-sabʿīn lafẓa* de Sĕʿadyah y la *Risāla* de Ibn Qurayš? No es fácil contestar a priori. De Sĕʿadyah dice Mĕnaḥem palabras elogiosas [18], y menciona explícitamente su *Sefer pitronim,* en conexión con un problema de cómo clasificar adecuadamente unas raíces según su

17 Cf. N. Allony, "Vistas caraítas...".
18 Ed. Filipowski (London 1854) p. 69b.

primera consonante radical. Probablemente se refiere al *'Egron,* y no tenemos ninguna otra prueba de que haya podido conocer además su escrito sobre las palabras solitarias de la Escritura.

Por lo que toca a Ibn Qurayš, Mĕnaḥem se manifiesta decididamente en contra de sus métodos hermenéuticos y de sus intentos de explicación de los pasajes oscuros cambiando o permutando las consonantes o añadiendo partículas. El libro de Ibn Qurayš que Mĕnaḥem menciona explícitamente tiene también el nombre genérico de *Sefer pitronim* [19], y seguramente no se trata de la *Risāla,* la única obra de este autor que nos ha llegado casi completa, sino de un diccionario hoy perdido [20]. Lo más probable es por tanto que Mĕnaḥem no conociera ni utilizara directamente ninguno de los dos escritos mencionados. También es posible que no fueran éstos los dos únicos tratados sobre el tema que existieron antes de Mĕnaḥem, y que éste haya podido depender de otra fuente que de momento no es posible precisar.

El tema de los *hapax* bíblicos está presente en cada una de las páginas del *Maḥberet,* a pesar de que su autor los trata de manera un tanto desigual. El pasaje más importante y conocido es la lista de *hapax* de Mĕnaḥem presenta en la raíz גלב [21], pero al margen de ella merecen tenerse en cuenta los diversos lugares en los que trata *hapax* bíblicos, unas veces incluidos en dicha lista, y otras no incluidos. Centraremos especialmente nuestra atención en la citada lista, muy significativa, y que, como ya hemos indicado, fuera publicada con muy numerosos errores en la edición de Filipowski.

El editor utilizó cuatro manuscritos (de los que uno es copia de otro), y un quinto manuscrito exclusivamente para los pasajes más oscuros. Con un criterio hoy no aceptable, Filipowski tendió a hacer una edición acumulativa que incluyera todo tipo de lecturas documentadas al menos en uno de los manuscritos, y cuando le pareció oportuno modificó libre y arbitrariamente el texto del *Maḥberet* y el orden de los materiales, por lo que su edición resulta imposible de utilizar para un estudio serio del texto del diccionario. Aunque D. Kaufmann hizo en su momento [22] una fuerte crítica de la edición de Filipowski, poniendo de relieve los numerosos defectos que contenía, se ha seguido utilizando, a falta de algo mejor, por lo que no es de extrañar que las consecuencias que de ella se han sacado tengan que revisarse por completo partiendo del estado del texto en los manuscritos. Tampoco son plenamente aceptables las ideas que sobre la historia del texto del *Maḥberet* soste-

19 12a.
20 Cf. Ed. D. Becker, p. 13s.
21 56a.
22 "Das Wörterbuch Menahem ibn Saruk's nach Codex Bern 200": ZDMG 40 (1886) 367-409.

nía D. Kaufmann en el citado artículo, por lo que también ese camino del manuscrito de Berna resulta inadecuado para el estudio de nuestro tema.

En el pasaje que comentamos, la edición de Filipowski presenta una lista de 111 *hapax;* no menos de 20 pasajes de los citados por el editor no se encuentran en ninguno de los manuscritos, y en su gran mayoría ni siquiera son *hapax* ni los trata Mĕnaḥem como tal. Faltan en cambio en la lista 6 pasajes que se encuentran en la práctica totalidad de los manuscritos, y que deben ser incluidos en la misma. Estas son las palabras de Mĕnaḥem: "תער הגלבים. גלב" (Ez 5,1). No se encuentra nada similar a la palabra en la Torah, pero su contexto nos informa sobre ella: "navaja de barbero". Y hay palabras en la Torah que no tienen nada similar, pero su contexto nos informa sobre ellas: si no estuvieran incluidas dentro de un pasaje y dependientes del sentido del mismo, no sabríamos qué significan".

En el cuadro de las páginas 792ss presentamos a la derecha la lista editada por Filipowski, seguida del texto de los 9 manuscritos que contienen el pasaje [23], y finalmente la lista que hemos confeccionado para nuestra nueva edición crítica del *Maḥberet,* con las correspondientes citas. Para no presentar una lista inutilizable, he prescindido de pequeños cambios de orden. El signo = indica que los mss. coinciden con Filipowski, y el signo /, que no tienen su lectura; cuando la lectura es diferente, la reproducimos.

Una vez modificada la lista de Filipowski —en casi un 25% de los casos— la nueva lista crítica incluye 97 pasajes bíblicos. De ellos, no todos son verdaderos *hapax,* ni el *Maḥberet* los trata como tales en sus respectivos lugares: hay por lo menos seis citas que no se ajustan a las condiciones generales que se esperan de cada uno de los pasajes incluidos en la lista [24]. Sin embargo, también esos pasajes están documentados en la gran mayoría de los manuscritos conservados del *Maḥberet,* por lo que no nos atrevemos a eliminarlos sin más de la lista, y preferimos pensar que ha podido fallar en ciertos casos la memoria del autor. Con todo, conviene observar que no se conserva el texto de esta parte del *Maḥberet*

[23] כ Berlin, Ms. Or. Fol 120; ג, Oxford, Bodl. 1449; פ , Parma 3508; צ, Parma 2781; ב , London, Brit. Libr. Ar. Or. 51; ט, Hamburg 32; ל, Leiden, Cod. Or. 4722; ע , Paris, B. Nat. 1214; ה, Firenze, Laur, Pl. 88,9.

[24] זרזיר, חלמיש, חרצן, עטיניו, ילעו דם, פענח .

ni en el ms. fechado más antiguo, London, Brit. Libr. 950, escrito en 1091 probablemente en Italia —que es sin duda el manuscrito más importante del *Maḥberet*— ni tampoco en ninguno de los 15 fragmentos de la genizah que conocemos, estando representado únicamente en uno de los dos tipos textuales principales que se formarían a lo largo de la historia del diccionario, y precisamente en el más tardío e imperfecto. Evidentemente, cabe la posibilidad de atribuir a este hecho alguna de las "inconsecuencias" de la lista, pero a pesar de todo pensamos que a la vista de la documentación existente, es la única reconstrucción textual posible.

Mĕnaḥem no parece haber tenido en cuenta su propia lista al tratar cada una de las raíces en el léxico, y hay que decir además que esa lista no pretende probablemente ser completa o exhaustiva, ni es tampoco plenamente consecuente. Algunos de esos pasajes no se incluyen en el lugar que les correspondería en el *Maḥberet*, y hay además otros muchos pasajes o términos —no menos de cincuenta— que se tratan explícitamente en el diccionario como *hapax* y que no se encuentran en la lista.

He aquí la lista resultante de la colación de la editada por Filipowski con la confeccionada por nosotros para la nueva edición crítica de *Maḥberet*:

Nueva edición		ה	ע	ל	ט
Ez 21,20	אבחת	=	=	=	=
Prov 7,16	אטון	=	=	=	=
Cant 3,9	אפיריון	=	=	=	=
1 Sam 6,8	ארגז	=	=	=	=
2 Sam 6,19 etc.	אשפר	=	=	=	=
	/	/	/	/	=
Dn 1,5 etc.	בג	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Ez 16,40	בתקוד	=	=	=	=
Lv 13,41 etc.	גבח	=	=	=	=
2 Re 4,34	גהר	גהר	גהר	גהר	גהר
Job 16,15	גלד	גלד	גלד	גלד	/
Cant 4,1 etc.	גלש	=	=	=	=
Jue 3,16	גמד	=	=	=	=
Qo 10,8	גמץ	=	=	גמש	=
1 Cr 28,11	גנזכין	=	=	=	=
Job 2,8	גרד	=	=	=	=
Sal 31,23	גרז	=	=	=	=
Is 14,4 etc.	דהב	=	=	=	=
Jr 14,9	דהם	=	=	=	=
Gn 30,20	זבד	=	=	=	=
Job 33,20	זהם	זבם	=	=	=
Dt 33,22	זנק	=	=	=	=
Job 6,17	זרב	=	=	=	=
	/	/	/	/	=
Sal 72,6	זרזיף	=	=	=	/
Prov 30,31	זרזיר	=	=	=	=

ב	צ	פ	ג	כ	*Filipowski*
=	=	=	=	=	אבחת
=	=	=	=	=	אטון
=	=	=	=	=	אפיריון
=	=	=	=	=	ארגז
=	=	=	=	/	אשפר
/	/	/	/	/	אתנן
=	=	=	=	=	בג
/	/	/	/	/	בהל
=	=	=	=	=	בתקוף
=	=	=	גבע	=	גבח
גהר	גהר	גהר	גהר	גהר	
גלד	גלד	גלד	גלד	גלד	
=	=	=	=	=	גלש
=	=	=	=	=	גמד
=	גמש	=	=	=	גומץ
=	=	=	=	=	גנזך
=	=	/	=	גזר	גרד
=	/	=	=	גת	גרז
=	=	=	=	=	דהב
=	=	=	=	/	דהם
=	=	=	=	=	זבד
=	=	=	=	=	זהם
=	=	=	=	=	זנק
=	=	=	=	=	זרב
/	/	/	/	/	זרם
=	=	=	=	=	זרזיף
=	=	זרזיל	=	=	זרזיר

Nueva edición		ה	ע	ל	ט
1 Re 20,33	חלט	חטם =	=	=	=
	/	/	/	/	/
Dt 8,15, etc.	חלמיש	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Cant 2,9	חרך	חרך	חרך	חרך	חרך
Nm 6,4	חרצן	=	=	=	=
Ex 32,16	חרת	=	=	=	=
Dn 9,24	חתך	=	=	=	=
Cant 5,3	טנף	=	=	=	=
Gn 45,17 etc.	טען	טען		טען	
Ez 17,9	טרפי	=	=	=	=
Job 9,26	טש	טפש =	טרת טעס	טס =	טס
Sal 63,2	כמה	=	=	=	=
Dt 32,34	כמוס	=	=	=	=
Ez 44,20	כסם	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Esd 8,15	תכרך	כפיס	=	=	=
Qo 12,12	להג	=	=	=	=
1 Sm 19,20	להק	=	=	/	=
Sal 114,1	לועז	=	=	/	=
Is 1,22	מהול	=	=	/	=
Lv 1,15	מלק	=	=	/	=
Is 38,21	מרח	=	=	/	מרק
Is 40,22	מתח	=	=	/	=
2 Re 19,29 etc.	סחיש	=	=	=	=
Job 6,10	סלד	=	=	/	=
Cant 2,13 etc.	סמדר	=	=	/	=

Filipowski	כ	ג	פ	צ	ב
חלט	=	=	=	=	=
חלמות	/	/	/	/	/
חלמיש	=	=	=	=	=
חרג	/	/	/	/	/
	חרך	חרך	חרך	חרך	חרך
חרצן	=	=	=	=	=
חרת	=	=	=	=	=
חתך	=	=	חרתך	=	=
טנף	=	=	=	=	=
	טען	טען	טען	טען	טען
טרפי	=	=	=	=	=
טש	=	=	טס	=	=
כמה	/	=	=	=	=
כמוס	=	=	/	=	=
כסם	=	=	=	=	=
כרש	/	/	/	/	/
תכרך	=	=	=	=	=
להג	=	=	=	=	=
להק	=	=	=	=	=
לועז	=	=	ליש =	לועג	=
מהול	=	=	=	=	=
מלק	=	=	מרק	=	=
מרח	=	=	=	=	=
מתח	=	=	=	=	=
סחיש	סחיס	=	=	=	=
סלד	=	=	=	=	=
סמדר	=	=	=	=	=

Nueva edición		ה	ע	ל	ט
Is 51,8	סס	=	=	=	=
Sal 139,8	אסק	=	=	=	=
Ez 2,6	סרבים	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
	/	/	/	/	/
Cant 2,11	סתיו	=	=	=	=
Job 30,25	עגם	=	=	=	=
Is 5,2	עזק	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Job 21,24	עטיניו	=	/	=	/
Job 41,10	עטישותיו	=	=	=	=
				עמק	
	/	/	=	/	=
Job 39,30	יעלעו	=	=	=	=
Prov 16,30	עוצה	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Gn 26,20	עשק	=	=	=	=
Ex 8,17 etc.	ערוב	ערוב	ערוב	ערוב	ערוב
Cant 2,13	פגיה	=	=	=	=
Lv 1,8	פדר	=	=	=	/
	/	/	/	/	/
Gn 41,45	פענח	=	=	=	=
Gn 30,38	פצל	=	=	=	=
Sal 60,4	פצמתה	=	=	=	=
Job 26,9	פרשז	=	=	=	=
Rut 2,14	צבט	=	=	=	פרן =
Lv 13,30	צהב	=	=	=	=

ב	צ	פ	ג	כ	*Filipowski*
=	=	/	=	=	סס
=	=	=	=	=	אסף
=	=	סריו	=	=	סרב
/	/	/	/	/	סרעף
/	/	/	/	/	סרפד
=	=	=	=	=	סתיו
=	=	=	=	=	עגם
=	=	=	=	=	עזק
/	/	/	/	/	עועים
=	=	=	=	=	עטיביו
=	=	=	=	=	עטישותיו
/	/	/	/	/	עלט
=	=	=	=	=	יעלעו
=	ענד	=	=	=	עוצה
/	=	/	/	/	עדוד
=	ענק =	=	=	=	עשק
ערוב		ערוב	ערוב	ערוב	
=	=	עתם =	=	=	פגיה
=	=	=	=	=	פדר
/	/	/	/	/	פדע
=	=	/	=	=	פענח
=	/	=	=	=	פצל
=	=	=	=	=	פצמתה
=	=	=	=	=	פרשז
=	=	=	=	/	צבט
=	=	=	=	=	צהב

	Nueva edición	ה	ע	ל	ט
	/	/	/	/	/
Jl 2,20	צחן	=	=	=	=
Jos 15,18	צנח	=	=	=	=
Gn 41,23	צנם	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
2 Re 4,42	צקלון	=	=	=	=
Sal 119,140	צרף	/	צרף	/	צרף
2 Cr 2,15	צרך	=	=	=	=
Job 18,2	קנצי	=	=	=	=
	/	=	/	/	/
Ez 17,9	יקוסס	/	/	=	=
Ez 37,6	קרם	=	/	=	=
Lv 6,14	רבך	=	/	=	=
	/	/	/	/	=
Is 44,8	תרהו	=	=	=	=
Job 33,25	רטפש	=	=	=	=
2 Cr 2,15	רפסד	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Ez 34,19	רפש	=	=	=	=
Sal 68,17	רצד	=	=	=	=
Ex 21,6	רצע	=	=	=	=
	/	/	/	/	=
Gn 40,11	שחט	=	=	=	=
Is 37,30	שחיס	=	=	=	/
Job 21,23	שלאנן	=	=	=	=
1 Re 18,46	שנס	=	=	=	=
Jr 47,3	שעטת	=	=	=	=
Lv 19,19	שעטנז	=	=	=	=

Filipowski	כ	ג	פ	צ	ב
צבת	/	/	/	/	/
צחן	=	=	=	=	=
צנח	=	=	=	=	=
צנם	צצם	=	=	/	=
צנק	/	/	/	=	/
צקלון	=	=	=	=	=
	צרף	צרף	/	צרף	צרף
צרך	=	/	=	/	/
קנצי	קצבי	=	=	=	=
קסם	/	/	/	/	/
יקוסס	=	=	/	=	=
קרם	=	=	=	=	=
רבך	=	=	=	=	=
רגש	/	/	/	/	/
תרהו	/	/	=	=	=
רטפש	=	=	=	=	=
רפסד	=	=	=	=	=
רפק	/	/	/	/	/
רפש	=	=	/	/	=
רצד	=	=	=	=	=
רצע	=	=	=	=	=
שדים	/	/	/	/	/
שחט	=	=	=	=	=
שחיס	=	=	=	=	=
שלאנן	=	=	=	=	=
שנס	=	=	=	=	=
שעטת	שעטם	=	=	=	=
שעטנז	=	=	=	=	=

Nueva edición		ה	ע	ל	ט
Is 54,8	שצף	=	=	=	=
Is 3,16	משקרות	=	=	=	=
Jr 2,23	משרכת	=	=	=	=
Ez 39,2	וששאתיך	=	=	=	/
	/	/	=	/	=
Sal 73,28	שתי	=	=	=	=
	/	/	/	/	/
Is 18,5	התז	=	=	=	=
Job 30,13	נתצו נתסו		=	=	=

N. Allony estableció un cuadro comparativo de las distintas listas de *hapax* a las que hemos aludido [25], deduciendo de él que la coincidencia entre los diversos autores no era muy notable, y que no podían establecerse relaciones de dependencia entre uno y otro. Al haber cambiado sustancialmente la lista de *hapax* de Měnaḥem, resulta obligado rehacer el cuadro, advirtiendo desde el comienzo que la imagen de conjunto no resulta modificada de manera notable por los nuevos datos.

Coin. con Šĕ'el 'at	Coin. con Ménaḥem	Coin. con Ibn Qur	Coin. con Sĕ'adyah	N.º de hapax	Autor
6	7	17	=	70/96	Sĕ'adyah
3	10	=	17	72	Ibn Qur.
16	=	10	7	97	Měnaḥem
=	16	3	6	115	Šĕ'el. 'at.

[25] *Sefer Yeivin* (1970) p. 415.

ב	צ	פ	ג	כ	*Filipowski*
=	=	=	=	=	שצף
=	=	=	=		משקרות
=	=	=	=	=	משרכת
=	=	=	=	=	וששאתיך
/	/	/	/	/	שפי
=	/	=	=	/	שתי
/	שתן	/	/	/	שתם
=	/	=	=	=	התז
=	=	=	=	=	בתסו

Puede decirse que ni las coincidencias del *Maḥberet* con Sĕ'adyah en 7 pasajes[26], ni con la *Risāla* de Ibn Qurayš en 10 *hapax*[27] —de los cuales dos son también comunes con Sĕ'adyah— resultan especialmente significativos, sobre todo si se tiene en cuenta la diferencia de planteamiento y contenido entre el diccionario de Mĕnaḥem y los otros dos escritos, como en seguida, comentaremos. La coincidencia con las *Šĕ'elot 'atiqot* es ciertamente mayor, en 16 casos[28], lo que permite pensar que el autor de estas rimas ha podido conocer y utilizar el *Maḥberet,* pero el tanto por ciento de diferencias es mucho mayor, y tampoco puede hablarse en este caso de dependencia directa.

En el pasaje comentado, de la raíz גלב Mĕnaḥem no explica cada uno de los pasajes ni indica cuál es el significado de los *hapax.* Será en la exposición de cada una de las raíces en el *Maḥberet* donde encontraremos su interpretación de estos pasajes y de los *hapax* no incluidos en la lista. Y hay que decir desde el comienzo que las explicaciones de Mĕnaḥem resultan muy formularias y un tanto pobres. En comparación con los escritos de Sĕ'adyah y de Ibn Qurayš, una de las características más destacadas del *Mahberet* es su escaso recurso al comparatismo lingüístico, y especialmente, en este caso, a la luz que puede aportar el hebreo rabínico: únicamente en dos de los *hapax* de la lista (גרד y סלד) y en otros cuatro no incluidos en la misma (גבעל, 2@ גף, 1@ טע, 2@ עקר) recurre

[26] יקוסס, מצמתה, מרת, לועז. טנף, חתן, גרד.

[27] התז, קרם, צרך, פגיה, עשק, עטישותיו, לועז, תכרך, טנף, זהם.

[28] ירפסד, רטפש, צקלון, פענה, עטישותיו, סלד, כמוס, כמה, חרצן, זרזיר, זרזיף, בתקוד, אפיריון, שעטנז, שעטת, שנם.

Mĕnaḥem a un lugar paralelo en la lengua de la Mišnah o la menciona de modo general [29]. En ningún caso hace referencia a la lengua del Talmud. Y si es verdad que el arameo es tratado en general en el *Maḥberet* como una lengua muy próxima al hebreo, entremezclando incluso sus formas en las mismas secciones de las hebreas, o considerándolas acepciones o secciones distintas de la misma raíz en no pocas ocasiones, y llegando a mencionar esta lengua en una cincuentena de pasajes del *Maḥberet,* en términos generales Mĕnaḥem no recurre tampoco al arameo para explicar los *hapax* bíblicos salvo en muy contadas ocasiones: sólo en dos pasajes incluidos en la lista (אטון, שרפי) y en cuatro de los no incluidos (פשח 2@ נגף, טות, פנק,) cita el posible paralelo arameo, tomándolo según su costumbre del arameo bíblico o de los Targumim, pero nunca de los Talmudim. Y por supuesto, el árabe ni siquiera se menciona en el *Maḥberet* [30].

Esta actitud contrasta claramente con la de sus predecesores, Sĕ'adyah e Ibn Qurayš, quienes partían del hecho del paralelismo entre los pasajes oscuros de la Escritura y los textos mišnaicos para tratar de convencer a los caraítas de la necesidad de recurrir a la lengua rabínica para el correcto entendimiento de la Escritura. Mĕnaḥem adopta en este tema una postura muy distinta, siendo llamativo el hecho de que incluso caraítas como Al-Fāsī utilicen la Mišnah con mayor frecuencia que el autor del *Maḥberet* [31]. Como ha demostrado recientemente N. Netzer, la actitud de Mĕnaḥem ante el hebreo mišnaico, absteniéndose prácticamente de utilizarlo tanto en el terreno de la morfología como en el del léxico, es en términos generales radicalmente opuesta a la de la gran mayoría de los filólogos hispanohebreos tanto anteriores como posteriores, contrastando de un modo muy notable con la postura de Ibn Ŷanaḥ, y sin que sea posible encontrar una actitud semejante a no ser en el caraíta Abul-Faraŷ Harun.

La actitud de Mĕnaḥem no puede entenderse como una simple omisión: es sin lugar a dudas una cuestión de principio, ya que, visto de forma positiva, el texto de la Escritura debe entenderse a partir del mismo texto, sin necesidad de acudir a elementos ajenos al mismo. Más que una actitud negativa ante el comparatismo (que nunca se encuentra en sus propias palabras), ni una ignorancia de las otras lenguas, lo que se da en Mĕnaḥem es el convenci-

[29] En otros tres pasajes hace también referencia a la Mišnah: 130a, 136b, 142b.

[30] En la edición de Filipowski hay dos referencias a la lengua árabe, en la raíces אפר y אדרזדא . Sin embargo, faltan en la gran mayoría de los mss. y he tenido que suprimirlas en mi edición crítica.

[31] Cf. N. Netzer, *Mishnaic Hebrew in the works of Medieval Hebrew Grammarians* (Tes. Doct., Univ. Hebrea, Jerusalén 1983) 84ss.

miento interno de que el texto bíblico no tiene necesidad de ayudas externas, ya que el sentido mismo general del contexto de cada pasaje es suficiente para iluminar el sentido de los términos menos conocidos.

Su procedimiento puede describirse como totalmente formulario, y consta en general de los siguientes pasos o elementos:

a) por lo general, y mediante una fórmula como דמיון בתורה אין לו ערך בתורה o אין למלה (לו), indica que el término en cuestión es un *hapax*. En determinadas ocasiones, la fórmula puede suprimirse, y Mĕnaḥem no dice absolutamente nada sobre el carácter del pasaje.

b) Con una nueva fórmula nos remite al sentido general del contexto como la fuente adecuada de información sobre el sentido del *hapax*: ענינו יורה עלין o פתרונו לפי ענינו, etc. Esta alusión al contexto puede también faltar: de hecho, sólo se encuentra en 36 de los 97 términos de la lista. Es posible sin embargo que en los casos restantes haya que sobreentenderla implícitamente.

c) La mayor parte de las veces, Mĕnaḥem precisa el significado del *hapax*, si bien en 22 de los 97 términos que aparecen en la lista no se especifica el significado, seguramente por considerarlo suficientemente claro. Sólo en dos de esos casos utiliza Mĕnaḥem la discutida fórmula כמשמעו que probablemente no debe entenderse necesariamente como alusiva implícitamente al árabe, como se ha venido repitiendo desde las primeras objeciones al diccionario de Mĕnaḥem; en otros dos casos, esta fórmula se añade al significado previamente especificado.

La perspectiva es muy similar en los casos de *hapax* no incluidos en la lista, donde las fronteras son sin embargo mucho más difusas, ya que pueden llegar a faltar todas las fórmulas indicadas, apareciendo a veces únicamente la mención del pasaje en el que se encuentra el *hapax*, añadiendo todo lo más el significado del mismo en ciertas ocasiones. He seleccionado 47 casos en los que Mĕnaḥem parece aludir de alguna manera a que se trata de pasajes sin paralelos en la Escritura, a pesar de no haberlos mencionado en la raíz גלב ; de ellos, en 22 no se menciona explícitamente el contexto como fuente de información; en siete no se especifica el significado. Hay cuatro referencias a la lengua de la Mišnah, otras cuatro al arameo, dos ocasiones en las que se emplea la fórmula כמשמעו y una importante precisión sobre el paralelismo en la Biblia (raíz אב) que constituye una de las aportaciones más antiguas que se conocen sobre este tema.

Seguramente no es necesario entender la postura de Mĕnaḥem como la propia de un caraíta, como Pinsker propusiera en su tiem-

po[32]. Mĕnaḥem es ante todo un defensor de la exégesis literal y filológica de la Escritura, pero hay que reconocer que su actitud, tal vez sin él siquiera pretenderlo, coincide en aspectos muy significativos con algunos de los principios básicos del caraísmo, y no es de extrañar que sus enemigos le acusaran de defender teorías próximas a las de la secta. Su oposición a determinados rabanitas que le precedieron puede considerarse más de carácter filológico que doctrinal, y no pocas de sus ideas difícilmente se pondrían en boca de un caraíta, pero su postura muy personal y discordante ante la tradición en numerosas ocasiones daría pie a los ataques de sus adversarios, que acabarían ocasionando su caída en desgracia y el final de su actividad filológica.

Respecto a sus aciertos y desaciertos, no cabe duda que el método de Mĕnaḥem tiene sensibles limitaciones que él mismo se impusiera, y que por un camino esencialmente empírico era muy difícil avanzar con pasos seguros en estos primeros momentos de la filología hebrea. En consecuencia, junto a notables aciertos que muchas veces han sido aceptados incluso en los diccionarios científicos de nuestros días, hay sin duda en el *Maḥberet* notables errores e imprecisiones, que saldrían muy pronto a relucir en la atmósfera de polémica que sigue casi inmediatamente a la aparición del *Maḥberet*. La más notable de sus limitaciones es seguramente la renuncia al empleo del comparatismo, base de la moderna lexicografía. Al prescindir de este indispensable elemento de trabajo, ya utilizado por los más notables de sus predecesores, puede decirse que Mĕnaḥem, tal vez como consecuencia de sus principios religiosos y de su opinión sobre la lengua santa, desciende inevitablemente a la etapa precientífica de la lexicología.

3. *Algunos hapax bíblicos en las Tĕšuḇot de Dunaš a Mĕnaḥem*

Las *Tešuḇot* de Dunaš ben Labraṭ al *Maḥberet* de Mĕnaḥem señalan el comienzo de una agria polémica centrada en problemas filológicos y teológicos de la Escritura. Dunaš responde con su escrito a 180 puntos concretos del diccionario de Mĕnaḥem, subrayando el peligro teológico que encierra y los errores filológicos que en su opinión contiene[33].

[32] *Liqqute qadmoniot* (Wien 1860) pp. 157ss. Quizá sean también un tanto excesivas las influencias caraítas que le atribuye N. Allony en su artículo citado ("Vistas caraítas..."), aunque el núcleo central de su argumentación resulta en mi opinión difícil de rebatir.

[33] Véase mi edición crítica, *Tĕšuḇot de Dunaš ben Labrat* (Granada 1980).

El tema de los *hapax legomena* no lo aborda Dunaš de manera directa. Sin embargo, en sus respuestas incluye varios de los *hapax* de la lista de Měnaḥem, discutiendo su interpretación. Resulta interesante y significativa la comparación de los puntos de partida y de los resultados de ambos lingüistas en estos problemas concretos.

Dunaš ben Labraṭ, discípulo de Sĕʻadyah, será acérrimo defensor del comparatismo y del uso de la lengua rabínica en un plano de igualdad con la lengua bíblica[34], además de ardiente rabanita y enemigo sin piedad del caraísmo. Como consecuencia de su actitud filológica, su forma de enfocar el tema de los *hapax* bíblicos es más rica y matizada que la de Měnaḥem.

Así, al tratar el *hapax* כמה לך בשרי (Sal 63,2), Měnaḥem se limita a decir: "Esta palabra no tiene nada similar en la Torah, y toda ella es fundamento; su sentido, de acuerdo con su contexto, es תמס 'se disuelve por ti mi carne' ". Dunaš, que parte en este caso del mismo punto que su adversario, el sentido general del contexto, es capaz de demostrar que no tiene sentido la interpretación propuesta por el tortosino, ya que no es lógico decir que algo "se disuelve" en un desierto; la idea de disolución va unida a los lugares con aguas abundantes, mientras que lo que ocurre en una tierra árida y ardiente es que las cosas "se resecan". Y ése es según Dunaš el sentido que debe tener la expresión כמה en el pasaje comentado[35]. Aunque más adelante se extienda en otras consideraciones lingüísticas, puede decirse que lo que hace Dunaš en este caso no es sino tratar de llevar a sus últimas consecuencias el modo de trabajar de su rival, sin pretender ir más allá de la ayuda que ofrece el propio texto y los pasajes paralelos de la misma Escritura, tratando de rebatir a su adversario en su propio terreno.

En realidad, se trata de un *hapax* nada sencillo, en cuya interpretación no llegarían a ponerse de acuerdo los lexicógrafos judíos: para Sĕʻadyah tiene el sentido de "se apega"[36] o "se entristece profundamente"[37]; al-Fāsī lo entiende también como "se entristece"[38]; para Ibn Parḥon significa "desea", "está sedienta"[39], y para David

[34] Cf. N. Netzer, *op. cit.* 139ss.

[35] *Tĕšubot,* 93*s.; 102;. Cf. *Tĕšubot Talmide Mĕnaḥem,* p. 45s; *Tĕšubot de Yehudi ben Šešet,* ed. M. E. Varela, Granada 1981, p. 22*.

[36] *Ha-'Egron,* ed. N. Allony (Jerusalén 1969) p. 237, *s.v.*

[37] Cf. *Tĕhil·lim 'im targum u-feruš ha-ga'on Rabenu Sĕ'adyah ben Yosef Foyyoumi,* ed. Y. b. D. Kafiaḥ (Jerusalén 1966) p. 154.

[38] *Kitāb Jāmiʻ Al-Alfāẓ,* ed. S. L. Skoss, 2 vols. (New Haven 1936-45) *s.v.*

[39] *Maḥberet he-ʻaruk,* ed. Stern (Pressburg 1844) *s.v.*

Qimḥi, "te desea y suspira por ti" [40]. En general, ninguno de ellos recurre a la lingüística comparada, y así siguen líneas distintas de interpretaciones posibles de acuerdo con el contexto. Měnaḥem parece quedar un tanto aislado en su manera de entender el pasaje.

No se observa un progreso notable respecto a Měnaḥem cuando Dunaš discute el significado de פגיה (Cant 2,13) [41]: el tortosino se ha limitado a decir que "es lo mismo que נצניה, "flores", según el sentido del contexto". En este caso, Dunaš le responde únicamente a partir del saber popular: las higueras no tienen flores como los manzanos, los granados u otros frutales, y la palabra נצנים que emplea Měnaḥem no se puede entender tampoco como "fruto" ni como "rama", como es evidente a partir del mismo *Maḥberet*. Como es lógico, no cabe esperar de Dunaš precisiones de tipo científico, ni coincidencias con la moderna botánica en el tema de la floración de la higuera, que hoy se admitiría. Pero independientemente de esto, su respuesta no significa tampoco un avance filológico sobre el tema, y ni siquiera se preocupa de precisar cuál es su propia interpretación del término. En este caso Dunaš hubiera podido inspirarse en Ibn Qurayš, quien en distintas ocasiones explica en la *Risāla* [42] el paralelo mišnaico y árabe del vocablo, aportando el significado de "higo no maduro", pero no sabemos si Dunaš llegó a utilizar este escrito. La misma significación de Ibn Qurayš se encuentra en Ibn Ŷanaḥ, Ibn Parḥon y David Qimḥi [43]. Lo mismo que aquél, Ibn Ŷanaḥ y David Qimḥi mencionan pasajes paralelos de la Mišnah. Seguramente de las palabras de Dunaš es posible deducir que su interpretación del pasaje iba en esa misma dirección, pero tampoco en este caso le vemos utilizar ni la lengua rabínica ni el comparatismo.

Al tratar el *hapax* צחנה (Jn 2,20), Dunaš [44] da una prueba más de su espíritu polémico poco dispuesto a hacer concesiones al adversario. Porque, en realidad, ambos entienden el texto en el mismo sentido: "la fetidez", "el mal olor", al igual que la gran mayoría de los lexicógrafos: Ibn Ŷanaḥ, Ibn Parḥon, David Qimḥi, etc. [45]. Lo que encuentra discutible Dunaš en las palabras de Měnaḥem es el sentido del término טינופו "suciedad", que el tortosino ha equiparado por descuido a זהימתו "fetidez" al tratar de buscar equivalencias al *hapax* en cuestión. Si Dunaš se hubiera mo-

40 *Sefer ha-šorašim* lě-rabi Dawid ben Yosef Qimhi ha-sěfardi, ed. J. H. R. Biesenthal/F. Lebrecht (Berlín 1847).
41 *Těšubot*, p. 108*; 118.
42 Ed. D. Becker, pp. 206, 284, 330.
43 Todos ellos en *loc. cit.*, *s.v.* Para Ibn Ŷanaḥ, cf. nota 59.
44 *Těšubot*, p. 110*s; 121.
45 Todos ellos, *loc. cit.*, *s.v.*

lestado en mirar la interpretación que da el mismo *Maḥberet* de la raíz טנף (גיאול "suciedad"), habría podido comprobar que sus interpretaciones no estaban en realidad tan distantes.

Respecto a יעלעו דם (Job 39,30), Dunaš[46] llama la atención sobre el hecho de que Mĕnaḥem no lo incluye en la raíz עלע (que no aparece en el *Mahberet*), sino en לע, considerando por tanto como servil o adicional el primer *'ayin* de la raíz. Dunaš se ensaña en la falta de lógica de su adversario y le hace ver casi en son de burla cómo debería cambiar sus fórmulas mnemotécnicas de las consonantes radicales y serviles, pasando la letra *'ayin* a la sección de estas últimas. Además, subraya las consecuencias absurdas que se derivarían de la supresión de la letra *'ayin* en varias raíces, que cambiarían por completo de sentido. En esta ocasión resulta difícilmente explicable que Mĕnaḥem haya interpretado el primer *'ayin* de יעלעו como una preformante, al incluirlo en la raíz לע . Y no se trata de un descuido, ya que al comentar los diversos tipos de reduplicación (43a), Mĕnaḥem menciona יעלעו entre las palabras "con una consonante adicional al comienzo", poniéndolo en relación con ילע (Prov 20,25). Dunaš se da cuenta de la inconsecuencia de su rival, y aprovecha la ocasión para desprestigiarlo.

En los casos mencionados hasta ahora no hemos visto que Dunaš utilice los instrumentos filológicos más importantes de que dispone y con los que hubiera podido distanciarse claramente de su oponente. En otras ocasiones sin embargo, Dunaš recurre al comparatismo lingüístico.

Así, al discutir el sentido de וימרחו (Is 38,31), que se encuentra en la lista de *hapax* de Mĕnaḥem, Dunaš señala que su adversario no ha entendido el sentido del término, ya que lo interpreta como חיתול "vendaje", cuando en realidad significa "unción" como en árabe. Y lo confirma recurriendo a la Mišnah, en la que el vocablo משיחה tiene ese mismo sentido[47]. Probablemente, en este caso Dunaš se ha apoyado, sin citarlo, en su maestro Sĕ'adyah, que tanto en el *'Egron*[48] como en el *Tafsir*[49], traduciendo este pasaje de Isaías, lo interpreta como "ungir", "frotar". El diccionario de la Mišnah que Allony atribuyera al mismo Sĕ'adyah[50], lo traduce como

46 *Tĕšuḇot*, p. 106*; 116s.
47 *Tĕšuḇot*, p. 98; 107.
48 Ed. N. Allony, p. 312.
49 Cf. *Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef Al-Fayyoûmî*, ed. J. Derenbourg, Vol. I (Paris 1893) *Tafsir Sefer Yĕšayahu* (Paris 1896) p. 58; *Version arabe d'Isaïe,* 1896, p. 68.
50 "Leš" 18 (1952/3) 167-78; 22 (1958) 147-72. Discrepa de esta opinión Abramson, "Leš" 19 (1954) 49-50.

"frotar", "limpiar", en sentido no muy distante. Y puede decirse que la gran mayoría de los filólogos hispanohebreos seguirán la línea tradicional de interpretación que se encuentra en Al-Fāsī, Ibn Ŷanaḥ, Abraham ibn 'Ezra' y Šĕlomoh ibn Parḥon: para todos ellos el significado es "ungir", "frotar" [51]. Unicamente David Qimḥi parece seguir la línea de Mĕnaḥem, al dar el sentido de "vendaje", "envoltura" [52]. Los modernos lexicógrafos, partiendo de la lingüística comparada, confirman en general la interpretación de Sĕ'adyah y Dunaš [53].

El autor de las *Tĕšubot* trata siempre de matizar la interpretación de בשצף קצף (Is 54,8). Si Mĕnaḥem, partiendo exclusivamente del contexto lo entiende como בחרי קצף, "en el ardor de la cólera", o "en un arrebato de ira", Dunaš [54] piensa que el mismo contexto apunta en una dirección muy distinta: במעט "un poco (de tiempo)", apoyándose en el paralelismo del versículo anterior. Y trata de reforzar su interpretación aportando el pasaje paralelo de Zac, 15: קצפתי מעט, así como la confirmación del Targum: בשעה זעירא, "por un breve momento" [55].

Es muy posible que también en esta ocasión se haya inspirado Dunaš en Sĕ'adyah, quien parece querer dar una interpretación similar al traducir el pasaje al árabe [56]. Por su parte, Ibn Ŷanaḥ comenta [57]: "Hay discrepancias en la interpretación de esta palabra, y yo me inclino en este caso en favor de las palabras de Ben Labraṭ cuando responde a Mĕnaḥem ben Šaruq...". Y también para Ibn Ŷanaḥ es decisivo en este caso el contexto. Igualmente, Abraham Ibn 'Ezra' [58], Šĕlomoh Ibn Parḥon y David Qimḥi [59] interpretan el pasaje en el mismo sentido como מעט "un poco". Es curioso observar, sin embargo, que en esta ocasión la lexicografía moderna se inclina claramente en favor de la teoría de Mĕnaḥem, a quien en este caso debió ayudar su intuición, supliendo así lo que en nuestros días resuelve científicamente el comparatismo lingüístico.

[51] Abraham ibn 'Ezra', *Peruš Rabbenu Abraham ibn 'Ezra' 'al Yĕša'yah*, ed. M. Friedländer (London 1873; repr. New York) p. 64. Los restantes autores, cf. *loc. cit. s.v.*

[52] *Op. cit., s.v.*

[53] Cf. Albright, "BASOR" 93 (1944) 24; Lambdin, "JAOS" 73 (1953) 145ss; 152a.

[54] *Tĕšubot*, p. 35*; 43.

[55] No se trata en realidad de la traducción aramea del pasaje discutido, sino de la del versículo anterior, Is 54,7.

[56] Cf. la n. 11 en la p. 82 de la ed. de Derenbourg, *Tafsir Sefer Yĕša'yahu;* hay dudas sobre cuál es la lectura original de Sĕ'adyah.

[57] *Sepher Hashoraschim...*, ed. W. Bacher (según la traducción de Y. ibn Tibbon, Berlín 1896) 530.

[58] *Peruš... 'al Yĕša'yah*, p. 94.

[59] *Op. cit., s.v.*

Estos son algunos de los contrastes que nos ofrece hoy la apasionante discusión filológica del siglo x. Y si Dunaš, el más joven de los discípulos de Sĕ'adyah, pudo llegar a deslumbrar a los eruditos judíos de la Córdoba califal con el atrevimiento de sus innovaciones acompañado de la más estricta fidelidad al saber tradicional del judaísmo, aprendido directamente a los pies del gran maestro de Babilonia, Mĕnaḥem, el sabio local y autodidacta contará también en su haber con notables aciertos —en medio de sombras y lagunas innegables— y con el mérito de haberse lanzado a una aventura a la vez atrevida y noble, desbrozando el terreno de la lexicografía hebrea y contribuyendo a establecer sus fundamentos.

A. SÁENZ-BADILLOS

UN PANEGIRICO INEDITO EN HONOR DE R. AZARIAS BEN EFRAIM

Hacia finales de 1983 la Biblioteca Nacional compraba a D. Benjamín J. Yahuda un manuscrito hebreo que consistía en una larga tira de papel (540 × 221 × 522 × 215) mm. escrita por el verso y el reverso (Ms 22105/27). La hoja, muy antigua, está bastante deteriorada por la cabeza, lo que hace totalmente ilegible lo que debió de ser el encabezamiento del texto y dificulta también, por el reverso, la lectura del apéndice final. Los márgenes de la derecha están comidos y afectan a veces al texto original. La hoja se encuentra también deteriorada por los dobleces que ha tenido. Una parte ha sido reparada de modo muy primitivo dificultando más la lectura de unas líneas. En total comprende un poema de 46 líneas y un comentario de 18 líneas en página central y 37 líneas marginales, aparte de once líneas en el reverso.

Para las elucubraciones en torno al origen último del manuscrito hay que tener en cuenta que el Sr. Yahuda, abogado jubilado londinense, es un hermano del estudioso Joseph Yahuda [1] y sobrino del que fue catedrático de lengua y literatura hebreas de la Universidad Complutense de Madrid, Prof. A. S. Yahuda [2]. Pero el dato digno aquí de mención es la condición del propio padre del Sr. Yahuda, Isaac Benjamin Ezekiel Yahuda (m. 1941), como estudioso del hebraísmo y del arabismo y su estancia en el El Cairo como librero. Precisamente de su padre recibió el Sr. Yahuda una serie de manuscritos hebreos y árabes, entre los que se encuentra la vieja hoja que aquí intentamos estudiar. La información que el Sr. Yahuda da de la hoja es bastante mínima, todo se resume a que procede de su padre de su estancia en El Cairo. Esta circunstancia

[1] Autor de la reciente obra *Hebrew is Greek* (Oxford 1982) 686p.

[2] Fue el Prof. Ignaz Yehuda Goldziher, de Budapest, el que lo recomendó para la cátedra de Madrid, que detentó entre 1913 y 1921, cátedra que abandonó con la esperanza —que resultó fallida— de incorporarse a la Universidad Hebrea de Jerusalén. Su padre, R. Solomón Ezekiel Yahuda, se había asentado en Jerusalén en 1854, procedente de Bagdad. Según una prolongada tradición familiar, procedía, por vía paterna ,de los judíos dignatarios de Bagdad (de los exilarcas), con una posición importante desde el siglo IX. Por parte materna, su padre remontaba su origen a la familia ben Shushan de Toledo (v. B. J. Yahuda, 'Tribute to Scholar', *The Jerusalem Post,* 28 Sept. 1951; *Jewish Chronicle,* Febr. 1916).

es la que hace plausible que un documento tan antiguo, como el que aquí descubrimos, pueda proceder de los manuscritos rescatados de la Geniza.

El manuscrito plantea diversos problemas, entre ellos en primer lugar, el problema de la datación. Debido a que el manuscrito, al menos en el estado actual en el que el encabezamiento es totalmente ilegible e igualmente en buena parte el apéndice final, carece de una datación explícita, los argumentos para su encuadre cronológico hay que sacarlos, ya sea de consideraciones externas (material empleado, escritura), ya de consideraciones internas (contenido). Precisamente bajo este último punto de vista hay un elemento para la datación del manuscrito. El poema está dedicado a R. Azarías ben Efraim, médico, líder de la comunidad, hombre con grandes dotes intelectuales. La identificación de este personaje lleva pareja la resolución del problema de la datación del manuscrito, ya que en un documento de este tipo no es probable que la copia sea posterior, sino contemporánea al personaje homenajeado.

Pero la identificación de R. Azarías ben Efraim no es empresa fácil. Los escasos medios de consulta, de los que he podido disponer, no me han dado pista alguna en la identificación de este personaje. Tampoco la consulta a una media docena de especialistas de diversos centros y países extranjeros ha sido fructuosa. Ha sido, por último, el prof. H. Beinart quien me ha puesto en contacto con el prof. Menahem ben Sasson y ha sido éste quien me ha dado una hipótesis plausible sobre la identificación de este personaje [3]. Según un grupo de crónicas antiguas, el movimiento mesiánico de David Al-Roy estaba apoyado por el escriba "jerosolimitano" Efraim ben Azarías [4]. El personaje, al que se dedica el poema que aquí pu-

[3] A todos, pero muy especialmente a los Prof. H. Beinart y M. ben Sasson, expreso mi agradecimiento por su colaboración.

[4] Véase Salo W. Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío* (Buenos Aires 1968) vol. V, 200; A. N. P., *Alroy, David,* en EJ 2,760. Uno de los relatos más importantes sobre el movimiento de Al-Roy es el de Benjamín de Tudela que estuvo en los lugares de su aparición y desarrollo unos veinte años después de los acontecimientos (*The Itinerary of Benjamin of Tudela.* Ed. Marcus Nathan Adler (Londres 1907, 54-56; reimpreso en Nueva York). El relato es reproducido con ciertas variantes por Shelomó ibn Verga (*Sefer Shebet Yehuda.* Ed. M. Wiener (Hannover 1924 50-51; *Das Buch Schevet Jehuda.* Tr. M. Wiener (Hannover 1924) 99-101; *Vara de Iuda compuesto por el rab Selomon hijo de Verga en Hebrayco y traduzido en lengua española* por M. Del (Amsterdam 1640) 121-126; *Chebet Jehuda* (*La vara de Judá*). Tr. Francisco Cantera Burgos (Granada 1927) 138-141) y por Yosef ha-Cohen (*Emeq ha-Bakha de Yosef ha-Kohen.* Tr. Pilar León Tello (Madrid 1964) 101-103). Véase también la nota de D. Gans, *Ṣemah David* (*Chronologia Sacra-Profana... Germen Davidis*) (Lugduni Batavorum 1644) 135. Este Efraim ben Azarías sería el mismo probablemente

blicamos, R. Azarías ben Efraim, podría ser el padre o el hijo de este Efraim ben Azarías. Su acción habría que centrarla consecuentemente dentro del siglo XII [5]. Se trata, evidentemente, de una simple hipótesis, aunque tiene a su favor el carácter antiguo del manuscrito, con una escritura cursiva oriental. En definitiva, dando un margen de probabilidad a esta hipótesis, el Manuscrito sería del siglo XII.

La información que nos da el manuscrito sobre este personaje es bien parca, aunque no carente de interés. Se dice de él que es médico, príncipe (*śar*), maestro, sabio, mecenas. Se resalta su inteligencia y su dominación. La primera parte del poema es una apoteosis cósmica. Los astros salen todos festivos al encuentro de R. Azarías y se postran ante él. Su fama se extiende desde el oriente al occidente. Se ha convertido en diadema de la casa de Jacob, hasta el punto de que con él los judíos han perdido el complejo tradicional que les hacía avergonzarse ante los otros pueblos [6].

En caso de que se confirmase la identificación de R. Azarías con el padre o con el hijo de Efraim ben Azarías, habría aquí un dato sumamente significativo y es que su padre o, en su caso, el hijo no parecen involucrados en el movimiento de Al-Roy, por cuanto que en el poema se expresa inequívocamente la esperanza mesiánica como algo futuro. Incluso el poeta señala que será a través de los méritos de R. Azarías por los que Dios enviará la redención. No se compaginaría esto con la condición de R. Azarías como seguidor de Al-Roy. Dado que en el poema (v. 42) se hace alusión a su abandono de Aram Naharaim, de su estancia en Ṣidquṣ (?), me inclinaría a creer, si la identificación del personaje es válida, que R. Azarías sería el hijo del nombrado R. Efraim ben Azarías.

Sobre el autor del poema no puedo aventurar hipótesis alguna. El que el texto en prosa comience por las mismas palabras con las que Abraham Ibn Ezra inaugura su comentario al Qohelet no es un factor determinante para hacer una atribución.

El poema está medido. Esto se hace evidente en la misma disposición escrita del poema, ya que por los efectos de la métrica se separan las sílabas de una misma palabra acoplando a unas en un hemistiquio y a otras en otro [7]. El metro es una variante del *ḥaruz* (*rağaz*): *mitpaʿălim mitpaʿălim mitpaʿălim* en el *delet* y

que recibió de R. Baruk ha-Ḥay una obra de Saadia (Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature* (Nueva York 1972, vol. II, 1464).

5 Baron coloca la duración del movimiento mesiánico en torno a Al-Roy desde 1120 a 1147 '*y aun después*': *Historia Social y religiosa del pueblo judío,* V, 365.

6 Véase la carta de Hasday a los jazares, en mi obra *La Escuela Hebrea de Córdoba* (Madrid 1981) 345.

7 Véase v. 32: *umaʿ -raba*.

*mitpa*ᶜ*ălim mitpa*ᶜ*ălim nif*ᶜ*ălim* en el *soger*. Otros lo clasifican dentro del *tammim* (*kāmil*) [8]. Para la recta lectura y medida del verso hay que tener en cuenta las licencias poéticas en curso de la época [9]. Todos los versos (33 en total), terminan con una palabra de forma dual (*-ayim*) que a veces se repite como un estribillo.

En el reverso del Ms. hay once líneas en árabe, aunque escritas con caracteres hebreos, en un estado de lectura bastante deficiente. Quizá en esas líneas se pueda encontrar información sobre algunos de los interrogantes que abre el Ms. Dejo para otra ocasión un análisis detallado del texto que sin duda requiere más tiempo del que en estos momentos dispongo.

He aquí el texto original hebreo.

[8] Véase mi obra *El diván poético de Dunash ben Labrat* (fecha de aparición: 1985), cap. IV: El metro cuantitativo.

[9] En mi obra mencionada *El diván poético de Dunash ben Labrat* hago una exposición de las principales licencias poéticas.

A) EL TEXTO

ורבצת ואין מחריד
וחלו פניך רבים
ואמרתם כה ל(חי)
ואתה שלום וביתך שלום
גלגל כ(אור נסב) כסוב ריחים
ויעת(יקו כו)כבי צבא שמים
(שמים)
וחנה שמש בתוך (........)
ולשבתי הכתיר בתוך מאזנים
מאזנים
ויהלכו כולם חלוצים חוגגים
וזמן אזור חלץ חגור
מותנים
ומחוללות יצאו בנות עיש בשיר
לחול (בתו)ף ב(מחו)ל ובמצלתים
ובמצלתים
לבוא בה(ר) אל ב(.......)
הולכי(ם ע)לי ראש לא עלי רגלים
הגלים
ליקראת לשרנו עזריהו בן
אפרים להשתחוות עלי
אפים
לעלות להיראות בחג פסח פני
מי החליף רמה
ברמתים
מנחת לשרנו עזריהו א(שר) שרה
עלי הישראלים בלפני
אפרים
השר אשר הוקם לענים מחסה
ויעלה אורו כאור
צהרים
שמעו הלא הולך במזרחה ומע
רבה ועד הינע
ולספרים
מראש אלהינו קר(או)....
היכל והוא שובב שמו

פעמים
הושם כמצנפת גבירי בית יעקב
קדש מחוקה על זהב
פרוים
הפליא אלהיו לו גדולות נפלאו
מכל כיצא מארם נהרים
נהרים
דומה עזריהו במהלל נעלה
על ידך זרחה בבין ערבים
ערבים
שמש אשר רפה בצדקוץ לערוב
שבה ועמדה בחצי
שמים
(בין) ל(י)לך מ(ה)לוך פעמיך (גבירי)
על (האדמה....... ע)ל(י)
כפים
באים לאמת את שמועות גדלך
ראו אשר לא שמעו
אזנים
עת יחזו שרפי מעוניך סביב
עוזך והנה הם לך
מחנים
אחר היות ניתך בעבריך כאש
אחר לך כי תעבור
כמים
התשיר לך אל הוד ושיוהו עלי
עוזך היותו לך כסות
עינים
תזכה חזות נועם אלהינו בהיכלו
וזהרו יעטה קרנים
קרנים
יזכו עלי ידך עמך גאולה לחזות
יום מחמת יובלו
ומספרוים
יתברכו כולם כאומר נעלם
גלגל כאור נסב כסוב ריחים
ריחים

B) El comentario

1 אור חיים למעלה למשכיל שיר ידידות. יענו לך בנות הימים הנה האלוף הנודע באלפיו

2 בתכונות כפיו להנחה זמן הולך בקרי ובלי מרי יעבדנו הוא השר אשר הפיות מלאו

3 בשמי ראש משבחיו ומר דרור ממרקחיו היעיר זכר הוריו בנעים תאשוריו וחציף ב(..)

4 (וריבותיו) על כל גדותיהם והפיץ יקבי מ(א)מריהם תירוש ממלל ויצהר מהלל זית

5 רענן יפה פרי תואר נ(מ)שך עליו חוט שלחם והוד והדר שיוה עליו אשר חיזק (..)ליו ויכנ(.)

6 (..)יו ואיליו (...) במעוז איילות וישימהו (.)בן העור ויחצוב ב(...........)

7 למוסדות ויחניהו בין ושכל ודרך תבונות הודיענו ויחננו..................

8 ממעדני נעימותיו ומפת בג עדניו השביענו כל רואיו יכירו כי הוא הזרע ברך ייי

9 במשוך אותו בחבלי אדם ובעבותות אהבה ויברכו אלהים חוקקי ישראל המתנדב(..)

10 בעם כי הכתירם במפעליו ויענו כולם לא עתה ייבוש יעקב אשר פדה את אברהם

11 ולא עתה פניו יחוורו בראותם עוצם תהלת אדירנו וזוהר מעלתו ורוב פעולתו

12 גבר דרנו נסתרה וגביר תהלתו במושב זקנים נאדרה ושמועותיו הולכים

13 וחזקים ירוצצו כברקים ונדיבות יעץ לא וחזי עץ חיים למחזיקים בה ויתהללו נדיבי

14 ....

15 יכבדוהו ויתברכו בו תמיד ז(רעו) הטוב להתמיד הוא אדירנו.................

16 המכובד בגבירי מקהלותנו מכ(.)ר יקומינו ב(..) מרנא ורבנא עזריהו הרופא השר

17 האדיר בישראל החכם והנבון איילת השחר לוף הבינות גביר המקהלות פאר הנדיבים

18 שר הסגנים נדיב עם יעזרהו אלהינו בכל תהלוכיו ויצליחו מעוזינו בכל דרכיו ויגן עליו ..

19 עליו וימשוך ..... ויתמיד

20 ..נו בעיני כל רואיו

21 ורחמים בע(נ)י אלהים ואדם ..

22 מ(ע)לתו וכפי נדיבותו מצי(.)הו

23 וי(.)רכהו ויאר פניו אותו סלח .....

TRADUCCION CASTELLANA

1 Te acostarás sin que nadie te asuste [10].
2 Muchos temblarán delante de ti [11].
3 Hablaréis así a (Hay):
4 La paz sea contigo [12].
5 La esfera como (la luz gira) [13], como gira la rueda del molino [14].
6 ¡Se despla(zan las es)trellas del ejército de los cielos [15],
7 (de los cielos)! [16]

10 Job 11,19.

11 Dt 2,25.

12 1 S 25,6.

13 Bajo el *nun* de *nasab* aparece un *qameṣ;* un *sere,* un *pataḥ* y un *ḥireq* bajo el *resh, ḥet* y *yod,* respectivamente, de *reḥayim.*

14 La reconstrucción se ha basado en el último verso del poema que tiene evidentemente el mismo tenor literal que el verso inicial. *Galgal: sphera, circulus, rota: quo nomine coelum vocatur: ut Psalmo 77. Vox tonitrui tui in rota* (Joan. Reuchlin, *Rudimentorum hebraicorum... Liber Primus.* Ed. S. Muenster, Basileae 1537). *Sphaera, orbis, coelum, quod rotae instar circumagitur* (Valentino Schindlero, *Lexicon Pentaglorum,* Frankfurt ad Moenum, 1612). *Todos los sabios, antiguos y modernos, que se han ocupado de esta ciencia, coinciden en afirmar que el firmamento es como una especie de bola, redondo por todas partes, y que el firmamento superior que cubre todos los demás firmamentos inferiores gira y da vueltas como una esfera* (Abraham bar Ḥiyya ha-Bargeloni, *La obra Forma de la tierra.* Tr. José M. Millás Vallicrosa, Madrid 1956, 33; *Sefer Ṣurat ha-Areṣ wĕ-tabnit. Kaddure ha-raqia*[c] *wĕ-seder mahălak kokbĕhem ha-niktab al yĕde R. Abraham bar Hayya.* Ed. S. Muenster Basileae (1546), 8). Según Abraham bar Ḥiyya, *el aire rodea la tierra por todas partes, y el firmamento de la luz envuelve al aire y los otros firmamentos se envuelven uno a otro, hasta llegar al superior que envuelve a todos* (*La obra forma de la tierra...* 40), de ahí que esté implicada en la revolución de las esferas. *Reḥayîm: mola, pristina, constans duobus lapidibus molentibus superiore et inferiore, ideoque est dualis numeri* (Joh. Avenario Egrano, *Sefer ha-Shorashim, hoc est, Liber radicum;* Witebergae 1584). Es ilustrativo un dicho de Al-Harizi: *El hizo los cielos sin el esfuerzo de las manos y sin el susurro de los labios. Sin manos se sostienen. Penden como una balanza y giran como un molino* (*mĕsobĕbim kĕreḥayim*) *Taḥkĕmoni,* ed. Y. Toforovski. Tel Aviv 1952, intr. p. 4). *Mandaste a los cielos y éstos se pusieron a rodar* (*Taḥkĕmoni,* ibid., macama 14).

15 Bajo el *ṣade* de *ṣeba* hay *sheva* y *qameṣ* y bajo *shamayim* un *qameṣ* y un *patah.* Favorece la lectura de *ya*[c]*tiqu* el tracto profundo, bajo la línea, en lo que sería la segunda posición a partir del *taw* todavía visible. En el texto bíblico, el ejército de los cielos denota a todos los astros en general (v. Dt 4,19) y nunca aparece la expresión *estrellas de los ejércitos de los cielos* (v. Dt 4,19; 17,3; i R 22,19; 2 R 17,16).

16 Es totalmente ilegible en el manuscrito. Pero hay que suponerlo por la estructura global del poema. Al final de cada verso, de dos hemistiquios, hay una palabra, de terminación dual (shamayim,

8 Acampó el sol en medio de (...)
9 A Saturno lo coronó en medio de Libra [17],
10 de Libra.
11 Caminan todos como guerreros, dando vueltas [18].
12 El destino soltó su cinturón, el ceñidor
13 de los lomos.
14 Danzando salen las hijas de las Pléyades con cánticos
15 bailando al son del tambor, de la (trompeta) y de los címbalos [19],
16 de los címbalos.
17 Acercándose al mon(te) de Dios......
18 caminan sobre la cabeza, no sobre los pies [20],
19 los pies,
20 al encuentro [21] de nuestro príncipe, Azarías ben
21 Efraim [22] para postrarse
22 rostro en tierra,
23 subiendo para presentarse [23] en la fiesta de la pascua

ubmĕṣiltayim, raglayim, appayim, birmatayim, Efrayim, ṣohŏrayim, ulSefarwayim, paᶜamayim, Parwayim, naharayim, ᶜarbayim, shamayim, kappayim, oznayim, maḥanayim, kamayim, ᶜenayim, qarnayim, umisparwayim, reḥayim).

17 El período de exaltación de Saturno está a los 21° de Libra (*Textos astrológicos medievales. Angulos, ciclos, casas e interpretación. Libro primero*: *Sobre la recepción de los planetas por Messuhallah. Libro segundo*: *Sobre la carta natal, por Abraham ben Ezra,* Valladolid, 1981, 250. Se trata, según todos los indicios, de una alusión astrológica, probablemente en referencia al personaje del poema que está puesto bajo el influjo de Saturno. Abraham Ibn 'Ezra describe en el *Ḥay ben Meqiṣ* las cualidades de los hombres situados bajo el influjo de Saturno (C. del Valle, 'El Ḥay ben Meqiṣ de Abraham ibn 'Ezra', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía,* 1978, 121; D. Rosin, 'Reime und Gedichte des Abraham Ibn 'Esra', *Jahresbericht des juedischtheologischen Seminars Fraenkel'scherStiftung,* Heft IV, Breslau 1891, 193; Hermann Greive, *Studien zum juedischen Neoplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Esra,* Berlin 1973, 161). Gabirol, como Ibn 'Ezra, considera a Saturno como la séptima esfera y le adscribe un cúmulo de cualidades (Keter Malkuṭ, vv 240ss; v. *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol.* Translated into English Verse by Israel Zangwill. Ed. Israel Davidson, Philadelphia 1944, 97; J. M. Millás Vallicrosa, *Shelomo ibn Gabirol como poeta y filósofo,* Madrid-Barcelona, 1945, 176.

18 Wiyahleku; la forma plena (yahălohu) es un hapax de Job 41,11.

19 *Alabadle con tambor y trompeta* [*bĕtof umaḥol*], Sal 150,4; *bĕtuppim ubimĕḥolot*: *con tambores e instrumentos de danza,* esto es, con alegría.

20 Los astros.

21 *Liqrat*: con *yod* tras el *lamed* (lyqr't), de la escritura plena. En el texto bíblico no se encuentra ningún caso así, tampoco con regencia del *lamed.*

22 Azarías ben Efraim, padre o hijo de Efraim ben Azarías.

23 *Lera'ot et-pĕne Adonay*: *para presentarse ante el Señor* (Ex

ante aquél que cambió Rama
en Ramatayim[24].
Una ofrenda a nuestro príncipe Azarías que dominó
sobre los israelitas en el interior
de Efraim[25],
el príncipe que fue puesto como refugio para los pobres.
Su luz asciende, como la luz
de mediodía.
Su fama se extiende por el oriente
y por el occidente, hasta Ana
y Sefarvaim[26].
Desde el principio (lo lla)mó Dios......
......templo y restauró su nombre
dos veces.
Ha sido puesto como diadema de la casa de Jacob,
grabada sobre oro
de Parvaim[27].
Hízole Dios grandes maravillas, más extraordinarias
que todas aquellas cuando salió de Aram Naharaim,
Naharaim[28].
Parece Azarías en la alabanza excelente.
A través de ti brilló en el atardecer[29],
en el atardecer,
un sol que en Sidquṣ[30] estaba a punto de ponerse,
pero que se volvió y quedó parado en medio
de los cielos[31].

34,24; v. también Dt 31,11; Is 1,12). La Pascua era una de las tres fiestas de peregrinación en las que había que comparecer ante el Señor en el templo de Jerusalén.

[24] Alusión a 1 Sam 1,1. Ramá, patria de Samuel, que tenía como nombre local Ramatayim (v. *Bibel-Lexicon.* Hrsg. Herbert Haag, 3 ed., art. Rama).

[25] Hace referencia tanto a la región donde estaba situada Ramá (1S 1,1) como al nombre de familia de R. Azarías.

[26] V. 2R 18,34; 19,13. Por la referencia bíblica y por la estructura del poema hay que deducir que falta un *waw* en *Sefarwayim.* Ana y Sefarvaim fueron ciudades sirias o, según otros, de la Mesopotamia (cf. A. Sh. Harton, *Melakim,* Tel Aviv 1980 ,ad 2R 18,34; 17,24).

[27] 2 Cron 3,6.

[28] Gen 24,10; Dt 23,5.

[29] La estructura del poema demanda aquí un dual: ʿarbayim (v. Ex 16,12).

[30] La lectura de ṣdqwṣ (ṣidquṣ) parece insoslayable. Debe tratarse de una ciudad que tiene relación con el personaje. Su identificación sería importante. Véase en Jue 19,19 una expresión similar: *hinne na rafa ha-yom laʿarob.*

[31] Alusión a Jos 10,13: *wa-ya'ămod ha-shemesh bahăsi ha-shmayim.* Al-Ḥarizi utiliza en el *Taḥkĕmoni* (macama 23, Toforovski 221) la misma metáfora: *Después que se debilitaron las manos y se apaga-*

50 ....
51 ....
52 ....
53 Viene en verdad con la fama de tu grandeza,
54 vieron lo que no han oido
55 los oídos.
56 Cuando contemplamos a los serafines de tus mansiones
alrededor de tu fortaleza,
57 ellos son ciertamente para ti
58 un doble campamento [32],
59 después que se hubo expandido por tus flancos como un fuego [33],
60 después de haber pasado
60 como agua.
62 ¿No vas a cantar al Dios de la majestad
63 cuando El la puso en tu fortaleza para que te fuera
64 ornato de tus ojos?
65 Consigue el privilegio de la visión placentera de nuestro Dios
en su templo [34].
66 Que su esplendor cubra los cuatro ángulos del templo,
67 los cuatro ángulos [35].
68 Que consiga tu pueblo a través de ti la redención para ver
69 el día en que sean llevados de Ḥamat
70 y Sefaravaim.
71 Sean benditos todos como el que dice 'está oculto'.
72 La esfera como la luz gira como gira la rueda del molino,
73 la rueda del molino.

COMENTARIO EN PROSA

1 La luz de la vida está en lo alto. Al maśkil. Canto de amistad. Las hijas de los días te darán respuesta. Mira, el jefe es conocido por sus millares

ron los ojos el atardecer se convirtió en mediodía y el sol quedó parado en medio de los cielos.

[32] Gn 32,3.

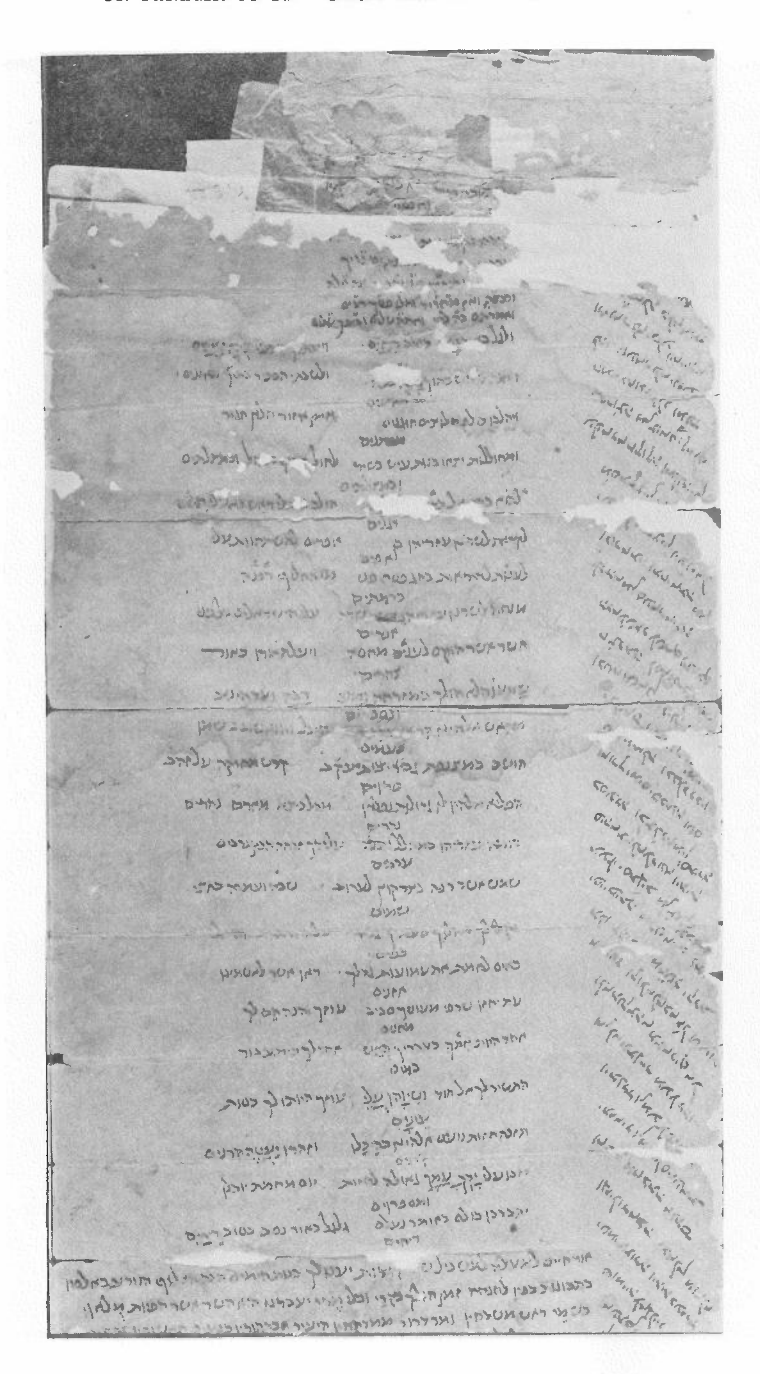
[33] Son ilustrativos los dos versos bíblicos: *hămato nittĕka ka' esh* (*su ira se expande como un fuego*) Nah 1,6; *ʿad nittak mayim ʿălekem* (*hasta que el agua haya corrido hasta vosotros*) 2S 21,10. Alusión probable a dificultades pasadas por Azarías.

[34] Alusión mesiánica. Sobre las esperanzas mesiánicas en el siglo x, véanse mis obras *La escuela hebrea de Córdoba*, Madrid 1981, 345 y *El diván poético de Dunash ben Labrat* (en prensa; cap. I: Rasgos marcantes de su personalidad)

[35] *Qarnayim* lo interpretamos como referido a los ángulos del altar (v. Ex 27,2; 30,2; Jer 17,1; Ez 43,15; Sal 118,27), correspondiendo al ámbito mesiánico expresado en el verso anterior.

2 a causa de las cualidades de sus manos para reconducir la
fortuna que camina con hostilidad. Sin rebeldía la somete.
Es el príncipe del que las bocas están llenas
3 de las especies selectas de sus alabanzas, de la mirra pura de
sus perfumes. Despierta el recuerdo de sus padres con la be-
lleza de su boj. Es audaz
4 en sus disputas sobre todos los flancos. El derrama las cubas
de sus dichos, el mosto elocuente, el aceite celebrado, el olivo
5 reverdeciente, bello de fruto... Puso sobre él la manificencia
y la gloria el que robusteció...
6 ....
7 ......Acampó en él la inteligencia, el entendimiento. Le dio
a conocer el camino de las ciencias y tuvo misericordia de
nosotros...
8 de las exquisiteces de sus delicias. Nos sació con comidas
delicadas exquisitas. Todos quienes lo ven reconocen que es
la semilla que bendijo el Señor
9 que atrajo con cuerdas de hombre y lazos de amor. Que ben-
digan a Dios los legisladores de Israel, los que se entre(gan
voluntariamente).
10 por el pueblo, porque los coronó con sus obras. Todos respon-
derán: Ahora no se avergonzará Jacob que redimió a Abraham,
11 ahora no palidecerá su rostro cuando vea la gran alabanza
de nuestro noble, el esplendor de su gloria, su abundante obra,
12 el varón, nuestra perla escondida, señor digno de alabanza
en la gloriosa asamblea de los ancianos. Su fama se robustece
13 cada vez más y corre como un rayo (...). Arbol de la vida
para quienes a él se aferran. Se glorifican los generosos...
14 ....
15 lo honran y se glorifica en él siempre su (semilla) buena
perdurable. El es nuestro noble...
16 el venerable entre los señores de nuestras asambleas... nuestro
señor y maestro Azarías, el médico, el príncipe,
17 el noble en Israel, el sabio, el ilustrado, estrella de la maña-
na, serpentaria de la inteligencia, señor de las asambleas, dia-
dema de los nobles,
18 jefe de los oficiales, mecenas del pueblo. Que Dios le ayude
en toda su andadura y le haga triunfar, a nuestra fortaleza,
en su camino, lo proteja...

CARLOS DEL VALLE RODRÍGUEZ



ALEJANDRO DIEZ MACHO

DATOS BIOGRAFICOS Y PUBLICACIONES

I

DATOS BIOGRAFICOS

Al iniciarse la preparación de este homenaje disfrutaba el profesor Díez Macho todavía de vida, aunque precaria. Al salir ahora a la luz el amplio volumen sólo luce para él la "luz eterna". Perdidos los dos riñones en varias operaciones quirúrgicas y después de pervivir algunos meses en diálisis, falleció el 6 de octubre de 1984, a los sesenta y ocho años, en Barcelona.

El homenaje se convierte así en recuerdo y memoria del maestro ejemplar para amigos, discípulos y admiradores que, como verá el lector, se esparcen por el mundo entero. Su número hubiese crecido aún más, si no hubiera sido por el breve plazo concedido para la entrega de originales ante el deseo de que pudiese hojearlos con sus ojos mortales. Descanse en paz.

1. *Formación filosófico-teológica y bíblica*

A. Díez Macho nació en un pueblecito de la montaña palentina (Villafría de la Peña) el 13 de mayo de 1916. Realizó los estudios primarios en su pueblo natal y los de bachillerato en la Escuela Apostólica de los Misioneros del Sagrado Corazón en Canet de Mar (Barcelona). Concluida la formación humanística, ingresó en el noviciado de los Misioneros del Sagrado Corazón, profesando a la edad de 16 años. Continuó sus estudios de filosofía en el Seminario Conciliar de Logroño y luego los de teología en la Universidad Gregoriana, de Roma, interrumpidos por la guerra civil española, a la que tuvo que incorporarse.

En 1939 se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, especialidad de filología semítica, adquiriendo la licenciatura en 1943 y luego el doctorado en 1945, con la tesis, dirigida por el conocido arabista J. M. Millás Vallicrosa, sobre *Moše ibn 'Ezra como poeta y preceptista.*

Entre 1946-49 enseñó en la Universidad de Barcelona lengua y literatura hebrea y árabe y entre 1949-73 lengua y literatura hebrea rabínica, ya como catedrático por oposición y dedicado a su definitiva especialidad. En 1973 obtuvo por concurso de traslado la cátedra de lengua y literatura hebrea en la Universidad Complutense, de Madrid, que regentó ininterrumpidamente hasta su muerte.

Su traslado a Madrid y su vinculación al Consejo Superior de Investigaciones Científicas puso en marcha una serie de gruesos

proyectos, como la edición de la *Biblia Políglota Matritense*, que encajaba magníficamente en su modo de ser y sus proyectos. En ella se hizo cargo de los Targumim, o traducciones arameas del Antiguo Testamento, en los que figuran el Targum Palestinense, el Onqelos y el Pseudojonatán, e incluso la Masora targúmica, según se indica en el "Prooemium", redactado por el propio Díez Macho. Él fue en todo momento el alma del proyecto y su principal realizador, como se indicará en la reseña correspondiente de las publicaciones.

El descubrimiento del *Neofiti I* (450 folios) en la Biblioteca Vaticana obligó a modificar el plan de edición de la Biblia aramea dentro de La Políglota Matritense, optando por la decisión de publicar ese trascendental manuscrito aparte en seis vols. (1968-79). El proyecto quedó incorporado al Instituto Arias Montano del CSIC (Madrid-Barcelona), del que era Díez Macho subdirector de la sección de Madrid y director de la de Barcelona. De él dependía la columna aramea y la supervisión de la latina, la septuaginta, la copta y la del NT, integradas por algún tiempo en ella.

2. *Viajes de estudio e investigación*

En el verano de 1949 fueron enviados por el CSIC él y el profesor J. M. Millás Vallicrosa a diversas bibliotecas extranjeras a recoger materiales y manuscritos para la col. aramea de la proyectada Políglota Matritense. Entre ellas figuraban la Vaticana, Casanatense y Angélica, de Roma; La Palatina, de Parma; La Bodleyana, de Oxford, y la Universitaria de Cambridge. Dos años después repitió ese viaje el prof. Díez Macho a Oxford (Bodleyana) y a Cambridge (Universitaria), prolongándolo esta vez a Londres (Museo Británico) y Manchester (John Rylands), siempre con el mismo propósito de acopio de manuscritos arameos.

En estos viajes entró en contacto con diversos especialistas en el campo aramaico o simplemente semítico, como en 1951 con el prof. P. E. Kahle en Oxford. De él hablo Kahle en su libro *The Cairo Geniza* (Oxford 1959). Díez Macho juzgó siempre este contacto sobremanera importante para él. Otro de ellos fue A. Sperber, discípulo de Kahle, a quien el propio CSIC invitó en 1951 a venir de Nueva York a Barcelona para intercambiar puntos de vista con Díez Macho sobre los proyectos e investigaciones comunes. Se había consagrado Sperber al estudio de los Targumim, de los que había preparado una edición crítica, aún no publicada por aquel entonces. E. J. Brill la llevó a cabo posteriormente, en 4 vols. Leiden 1959-68.

En 1952 se trasladó nuevamente Díez Macho a la Biblioteca Vaticana para estudiar el códice Vat. Ebr. 448 (Pentateuco hebreo-arameo), excelente manuscrito de 1294, en cuya fotocopia pudo ir anotando numerosísimas correcciones efectuadas en él por una segunda y hasta tercera mano. Se identificó realmente merced a una indicación de A. Sperber en *The Bible in Aramaic* I (Leiden 1959) y Díez Macho lo propuso en el acto como base para la edición del Onqelos. A lo largo de ese verano de 1952 prosiguió sus investigaciones en otras bibliotecas italianas: Universitaria (Bolonia), Palatina (Parma) y Ambrosiana (Milán).

Como fruto de todas estas investigaciones en universidades europeas y americanas, pudo el profesor Díez Macho formar una magna filmoteca de manuscritos arameos, única en aquel momento y sólo superada después por la confeccionada por el Departamento de Manuscritos Hebreos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. La gran labor de Díez Macho fue no sólo catalogar por vez primera los manuscritos, sino valorar cada uno de ellos, por lo que su trabajo ha servido de base a cuantas ediciones críticas se han hecho posteriormente, al igual que para los estudios gramaticales y lexicográficos de los mismos.

3. *El profesor Díez Macho y el cardenal Mercati*

En 1952 el cardenal Mercati, Prefecto de la Biblioteca Vaticana, propuso a Díez Macho el estudio y catalogación de los manuscritos hebreos y arameos de las bibliotecas norteamericanas, en especial la del Seminario Teológico Judío, de Nueva York. A ese trabajo consagró dos años completos (1953-55). Tan prolongada estancia en suelo americano le permitió examinar no sólo los fondos de las bibliotecas neoyorkinas sino las de Cincinnati, Chicago, Washington y Columbia. El fruto fue colosal. Pudo identificar numerosos mss. de las diversas tradiciones: babilónica, yemení, palestina, tiberiense y prototiberiense, detectando nuevas familias, como la babilónico-yemení y la pseudo-Ben-Naftalí, no individualizadas todavía ni en gramáticas ni en estudios monográficos.

La ocasión fue también propicia para perfeccionar sus estudios de arameo y paleografía, y para entrar en contacto con numerosos especialistas, como Kutscher, Zucker, L. Ginsberg, S. Liebermann, Albright, etc.

4. *Principales aportaciones de Díez Macho a la ciencia bíblica*

a) Investigación targúmica.

Es el campo que mayor nombre internacional le ha dado. Muchos mss. targúmicos no se conocían o no se habían valorado suficientemente, por lo que estaban un tanto desprestigiados tales estudios por falta de ediciones críticas. Díez Macho realizó esa labor en cuatro frentes:

— catalogación de manuscritos: como muchos mss. hebreos y arameos, en especial los bíblicos, llevan ambas lenguas simultáneas, se habían catalogado en virtud del texto hebreo, por lo que se daba pie a pensar que sólo ese texto tenía valor lingüístico y no el arameo. Fue él quien puso eso en orden, otorgando importancia al texto que verdaderamente la tiene, unas veces el hebreo y otras muchas el arameo;

— el Targum Palestino: no sólo descubrió y publicó el códice vaticano que contiene el texto arameo del Neófiti I, que se juzgaba perdido desde el siglo xvi, sino que identificó otros fragmentos palestinos y algunos de un Targum a los Profetas, que él había traducido y publicado en castellano, antes de que lo hiciesen McNamara en inglés y Le Déaut en francés;

— los manuscritos babilónicos: descubrió para el TO mss. fundamentales: el JThS 152 (Gn), el JThS 133a (Lv, Nm, Dt), el 153 (Ex), reproducidos luego en ediciones facsímiles por Maqor (Jerusalén). A él se debe igualmente la confirmación de que el Vaticano Ebr. 448 fue transliterado del babilónico;

— edición crítica de los textos targúmicos: es ésta la máxima aportación de Díez Macho en el campo targúmico. Consiguió realizar ediciones críticas de unos textos infravalorados desde el siglo xvi por juzgarlos parafrásticos y no fiables. Su reproducción sinóptica del Targum Palestinense al Pentateuco, agrupando las diversas familias de mss. en un aparato crítico común, en la *Biblia Polyglotta Matritensia,* significa un hito no alcanzado hasta entonces por la ciencia bíblica.

b) Investigación bíblica.

Dirigió, en unión con S. Bartina, la *Enciclopedia de la Biblia,* 6 vols. (E. Garriga, Barcelona 1963-65), obra ambiciosa y hasta colosal por abarcar cuanto necesita un lector para penetrar en el mundo bíblico: onomástica, toponimia, lingüística, literatura, geografía, historia, arqueología, etc. En ella colaboran —hecho insólito entonces en España— escrituristas católicos, protestantes y judíos.

Dirigió una edición de la Biblia, publicada en Buenos Aires por Editorial Codex en 7 vols. profusamente ilustrados (1963-66). Tiene como característica la traducción de los textos de las lenguas originales y su valor principal radica en las introducciones y comentarios escritos en buena parte por el profesor Díez Macho y en las traducciones que realizó del Génesis, Proverbios, Evangelio de Juan y Carta a Filemón.

c) Literatura hebraico-española.

Díez Macho dominaba a la perfección el árabe. Su tesis doctoral, dirigida por el gran arabista J. A. Millás Vallicrosa, versó sobre *Moše ibn ʻEzra como poeta y preceptista* (Madrid 1953). Fue éste un campo cultural que siempre mantuvo vivo, como se ve por la serie de artículos sobre poética hebrea publicados entre 1944-51 en la revista "Sefarad", y por el discurso en la Fiesta del Libro de 1951 en Barcelona *Sobre la novelística hebraica medieval* (Barcelona 1952). En 1981 vuelve a estos temas presentando una comunicación al I Encuentro Internacional de Arte sobre *Un poeta granadino del siglo* XII *habla sobre arte literario* (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid 1981).

d) Apócrifos del Antiguo Testamento.

Fue éste el último de los grandes proyectos del profesor Díez Macho, al que se entregó con la pasión que tanto le caracterizaba. En 1982, a ruego suyo, empezó Ediciones Cristiandad, de Madrid, la publicación de los apócrifos completos del AT, magna empresa por tratarse de una edición en extremo exigente, al más elevado nivel crítico actual, con introducciones, traducción de las redacciones originales y comentario filológico-hermenéutico por especialistas españoles. Díez Macho redactó el plan completo de la serie (8 volúmenes) y trazó las normas para su realización. Escribió para ella el tomo I, *Introducción general a los Apócrifos* (Madrid 1984), alcanzándole la muerte corrigiendo las pruebas de este libro. Fue su director hasta ese día, colaborando en la dirección los profesores M.ª Angeles Navarro, A. de la Fuente Adánez y A. Piñero. Se han publicado cinco tomos y están preparados todos los restantes.

5. *Otras actividades*

Además de su actividad investigadora y universitaria, de gran rigor científico, Alejandro Díez Macho cultivó, como se podrá observar luego en la bibliografía, otra línea práctica y hasta pastoral.

Fue un hombre profundamente religioso, por encima para él del científico —sólo un hombre traspasado por la fe pudo soportar las dolencias que le aquejaron toda la vida—, y quien acudía a su lado encontraba siempre consejo y ayuda. Fue promotor de la Sociedad Menéndez Pelayo de Intelectuales Católicos y colaboró asiduamente en la popular revista "Madre y Maestra" y esporádicamente en otras, como "Apostolado Sacerdotal". Murió sin realizar el sueño de su vida: la fundación de la Universidad Católica Española.

Como resumen de su vida ejemplar, podemos citar que transcurrió toda ella enseñando, investigando y escribiendo, trilogía que para él significaba un permanente contacto con Dios.

II

PUBLICACIONES

Se han publicado diversas bibliografías del profesor Díez Macho, pero ninguna de ellas completa: V. Esplandián, *La figura intelectual de un joven profesor aramaista*: "Punta Europa" 3 (1956) 147-149, en la que se indican únicamente treinta títulos; la segunda aparece en el artículo de A. Díez Macho, *Magister-Minister: prof. P. E. Kahle Through twelve Years of correspondence*, pp. 45-49 de *Recent Progress in Biblical Scholarship* (Oxford 1965). En ella se indican sesenta artículos, diecinueve títulos de libros y treinta y dos reseñas bibliográficas.

Aunque tuvimos nosotros medios más amplios para conocer cuanto publicó el profesor Díez Macho, no confiamos que resulte ésta completa, si bien trataremos que se acerque en lo posible a la realidad. La dividiremos en tres secciones: 1) investigación y estudios científicos; 2) artículos de revista; y 3) trabajos de divulgación.

1. *Investigación y estudios científicos*

1. *La novelística hebraica medieval* (Ed. de la Universidad de Barcelona 1952) 63 pp.
2. *Mošhe Ibn ʻEzra como preceptista bíblico y poeta,* Col. Hebraico-Española (CSIC, Madrid-Barcelona 1953) 260 pp.

3. *La lengua hablada por Jesucristo* (Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1963; Madrid ²1976) 81 pp.
4. *Enciclopedia de la Biblia.* Directores A. Díez Macho/S. Bartina, con la colaboración de numerosos especialistas internacionales (Ed. Garriga, Barcelona 1963-66) 7 tomos: I (1963) 1256 cols. — II (1964) 1255 cols. — III (1964) 1302 cols. — IV (1965) 1382 cols. — V (1965) 1362 cols. — VI (1966) 1400 cols. *Arameo,* en "*Enciclopedia de la Biblia*" I (Barcelona 1963) cols. 665-672. Para esta *Enciclopedia* escribió los artículos siguientes: *Asiria* (arameo de), *Bar Rekub* (arameo de), *Afganistán* (inscripciones arameas de), *Arabia septentrional* (inscripciones arameas de), *Armenia* (arameo de), *Babilonia* (tablillas arameas de), *Ararat, Aramaísmos, Arpad* (arameo de), *Anab, Anaharat, 'Ar Moab, Baal Safón, Bar Kokeba* (documentos de), *Ben Asher, Crítica textual del Antiguo Testamento, Cafarnaúm, Damasco* (arameo de), *Elefantina* (papiros de), *Filipos, Ḥamat* (arameo de), *Hierápolis, Magdala, On* (Heliópolis), *Pafos, Palestina* (arameo imperial, dialectal, galilaico, cristiano-palestino), *Panaya Kapulu, Persia* (inscripciones arameas de), *Profetismo* (problemas actuales del), *Qir Moab, Rabbat Ammon, Ramat Rahel, Redaktionsgeschichte, Salamina, Semíticas* (lenguas-grupo del norte), *Sermón de la Montaña* (apartado 4.º), *Sidón, Tabpanhes, Tanis, Targum, Ya'údico* (arameo de Ya'ud).
5. *La Sagrada Biblia.* Nueva traducción de los textos originales con comentarios, dirigida por el prof. A. Díez Macho (Ed. Codex, Madrid-Buenos Aires 1963-66) 7 vols. En ella revisó las traducciones de ambos Testamentos, colaborando la prof. T. Martínez Saiz y C. Cancho. Realizó además la traducción del Génesis y Proverbios, del Evangelio de Juan y carta a Filemón. Es autor de las notas a los siguientes libros: Números, Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Judit, Ester, Proverbios, Isaías, Habacuc, Ageo, Zacarías, Malaquías y las de los cuatro evangelios.
6. *Biblia Polyglotta Matritensia.* Editio critica curante A. Díez Macho. Prooemium (CSIC, Madrid 1957) 23 pp. (Espécimen con el proyecto de la edición crítica de la *Políglota Matritense*).
7. *Neophyti I*, tomo I, *Génesis.* Edición príncipe del Targum Palestinense, con introducción general, texto arameo, aparato crítico de glosas arameas, versión castellana del texto arameo y de las glosas. La trad. francesa e inglesa fueron hechas de la versión castellana por R. Le Déaut y M. McNamara/ M. Maher, respectivamente (CSIC, Madrid-Barcelona 1968) 137 + 653 pp.

8. *Neophyti I*, tomo II, *Éxodo* (CSIC, Madrid-Barcelona 1970) 79 + 579 pp. Tiene las mismas características del tomo I y la traducción francesa e inglesa de Le Déaut y McNamara/ M. Maher. Se añade un anexo, realizado por E. Levine, sobre los lugares paralelos de Neófiti y el Pseudojonatán en la literatura rabínica sobre el Génesis.

9. *Neophyti I*, tomo III, *Levítico* (CSIC, Madrid-Barcelona 1971) 83 + 517 pp. Todo igual al tomo anterior, incluidas las traducciones de Le Déaut y McNamara/M. Maher y un anexo de E. Levine de los lugares paralelos de Neófiti y el Pseudojonatán en la literatura rabínica sobre Éxodo y Levítico.

10. *Neophyti I*, tomo IV, *Números* (CSIC, Madrid-Barcelona 1974) 102 + 709 pp. Edición príncipe del Targum Palestinense de la Biblioteca Vaticana, introducción y versión castellana, traducida al francés por R. Le Déaut y al inglés por M. McNamara. Anexo de E. Levine sobre lugares paralelos de Números de Neófiti y el Pseudojonatán con la literatura rabínica.

11. *Neophyti I*, tomo V, *Deuteronomio* (CSIC, Madrid-Barcelona 1978) 149 + 631 pp. Idénticas características de los tomos anteriores y anexo de E. Levine sobre lugares paralelos de Neófiti I y el Pseudojonatán con la literatura rabínica sobre Deuteronomio.

12. *Neophyti I*, tomo VI, *Apéndices* (CSIC, Madrid 1979) 211 pp. Clasificación de variantes por E. Martínez Borobio, e índices por M. Pérez Fernández.

13. *Manuscritos hebreos y arameos de la Biblia* (Ed. Augustinianum, Roma 1971) 313 pp. + 39 facsímiles de mss.

14. *El Targum* (CSIC, Barcelona 1972) 119 pp.

15. E. Schweizer/A. Díez Macho, *La Iglesia primitiva*. Medio ambiente, organización y culto (Sígueme, Salamanca 1974) 156 pp.

16. *Targum to the Former Prophets*, Codex of the JThS ms. 229 New York (Maqor, Jerusalén 1974) (en hebreo).

17. *Actitud de Jesús ante el hombre* (Madrid 1976) 92 pp.

18. *Jesucristo "Unico"*. La singularidad de Jesucristo (Madrid 1976) 69 pp.

19. *El Mesías anunciado y esperado*. Perfil humano de Jesús (Madrid 1976) 117 pp.

20. *The Pentateuch with the Masorah Parva and the Massorah Magna and with Targum Onkelos;* Ms. Vat. Heb. 448. Advertencias preliminares por A. Díez Macho (Maqor, Jerusalén 1977) vols. I-V.

21. *La historicidad de los Evangelios de la Infancia.* El entorno de Jesús (Madrid 1977) 133 pp.
22. *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977) 299 pp.
23. *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia* (Madrid 1978) 346 pp.
24. *Biblia Polyglotta Matritensia,* ser. IV: *Targum Palaestinense in Pentateuchum,* l. 1 *Genesis.* Editio critica curante Alexandro Díez Macho. Colaboran en él: L. Díez Merino, E. Martínez Borobio, M. L. Klein, T. Martínez Saiz y R. Griñó. Estaba en prensa en el momento de su muerte, que le impidió corregir las pruebas.
25. *Biblia Polyglotta Matritensia,* ser. IV: *Targum Palaestinense in Pentateuchum.* Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, l. 2 *Exodus.* Editio critica curante Alexandro Díez Macho. Colaboran: L. Díez Merino, E. Martínez Borobio, T. Martínez Saiz y R. Griñó (CSIC, Madrid 1980) XXV + 335 pp.
26. *Biblia Polyglotta Matritensia,* ser. IV: *Targum Palaestinense in Pentateuchum.* Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, l. 3 *Leviticus.* Editio critica curante Alexandro Díez Macho. Colaboran: L. Díez Merino, E. Martínez Borobio, T. Martínez Sáiz y R. Griñó (CSIC, Madrid 1980) XIII + 225 pp.
27. *Biblia Polyglotta Matritensia,* ser. IV: *Targum Palaestinense in Pentateuchum.* Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, l. 4 *Numeri.* Editio critica curante Alexandro Díez Macho. Colaboran: L. Díez Merino, E. Martínez Borobio, T. Martínez Saiz y R. Griñó (CSIC, Madrid 1977) XVI + 355 pp.
28. *Biblia Polyglotta Matritensia,* ser. IV: *Targum Palaestinense in Pentateuchum.* Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, l. 5 *Deuteronomium.* Editio critica curante Alexandro Díez Macho. Colaboran: L. Díez Merino, E. Martínez Borobio, T. Martínez Saiz y R. Griñó (CSIC, Madrid 1980) XVI + 327 pp.
29. *Apócrifos del Antiguo Testamento* I, *Introducción general* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984). Elaboró el plan de toda esta serie (8 tomos) y trazó el método y directrices para su realización. Colaboran con él en la dirección los profesores M.ª A. Navarro, A. de la Fuente Adánez y A. Piñero Sáenz. Se han publicado los cinco primeros tomos.

30. *Un ms. hebreo-babilónico de Salmos y parte de Job*. En colaboración con M.ª Angeles Navarro. Inédito todavía. Lo publicará el CSIC, Madrid.

2. *Artículos de revista*

1. *Estudio de las figuras poéticas en la "poética hebraica" de Moshe Ibn Ezra*: "Sefarad" IV (1944) 255-274.
2. *La metáfora y comparación en la "poética hebraica" de Moshe Ibn Ezra*: "Safarad" V (1945) 49-81.
3. *Estudio de la ḥazará en la "poética hebraica" de Moshe Ibn Ezra*: "Sefarad" VII (1947) 2-23; 209-230.
4. *La homonimia -al-maŷanasa (lashon nofel 'al lashon")*: "Sefarad" VIII (1948) 293-321; "Sefarad" IX (1949) 269-309.
5. *Acerca de los midrashim falsificados de Raimundo Martí*: "Sefarad" IX (1949) 165-190.
6. *Paralelismo, enumeración, espoliación, inciso, asteísmo, hipérbaton, incepción y transición*: "Sefarad" X (1950) 135-165.
7. *Distribución, pleonasmo, digresión, discurso directo*: "Sefarad" XI (1951) 3-35.
8. *Los manuscritos de 'Ayn Fesḥa*: "Razón y Fe" XLV (1952) 148-165; 403-418.
9. *¿Cesará la "Torá" en la edad mesiánica?*: "Estudios Bíblicos" XII (1953) 115-158; XIII (1954) 5-51.
10. *La Eucaristía y el Viejo Testamento*: "Actas del Congreso Eucarístico Internacional" (Barcelona 1952) 345-350.
11. *Un importante manuscrito bíblico en la Vaticana,* en "Miscelanea Millás Vallicrosa" I (Barcelona 1954) 375-463.
12. *Importante hallazgo bíblico*: "Estudios Bíblicos" XIII (1954) 207-210; traducido al latín en "Biblica" 36 (1955) 147-148.
13. *Descubrimiento de nuevos manuscritos babilónicos*: "Sefarad" XIV (1954) 216-218.
14. *Tres nuevos manuscritos palestinenses*: "Estudios Bíblicos" XIII (1954) 247-265.
15. *Nuevos fragmentos del Targum Palestinense*: "Sefarad" XV (1955) 31-39.
16. A. Díez Macho/Shalom Spiegel, *Fragmentos de Piyyutim de Yannay en vocalización babilónica*: "Sefarad" XV (1955) 287-340.
17. *Nuevos manuscritos importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*: "Sefarad" XVI (1956) 2-22.

18. *Un manuscrito hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los manuscritos Ben Naftalí*: "Estudios Bíblicos" XV (1965) 187-222.
19. *Un nuevo Targum a los Profetas*: *Ms. ENA 2476, fol. 5*: "Estudios Bíblicos" XV (1956) 287-295.
20. *Importants manuscrits hebreux et araméens aux États Unis*: "Vetus Testamentum" Sup. IV (Leiden 1957) 27-46.
21. *Nuevos fragmentos de Tosefta targúmica*: "Sefarad" XVI (1956) 314-324.
22. *Fragmentos de una nueva recensión del Targum Jonatan ben Uzziel a los Profetas (T.-S. B12)*: "Sefarad" XVI (1956) 1-2; 405-406.
23. *Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticana*: "Estudios Bíblicos" XV (1956) 446-447.
24. *Un manuscrito bíblico "palestinense" en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Sefarad" XVII (1957) 11-17.
25. *Descubrimiento del Targum palestinense completo*: "Sefarad" XVII (1957) 119-121, con dos facsímiles.
26. *Valiosos manuscritos hebreos y arameos en la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XVI (1957) 83-88.
27. *Nuevos manuscritos babilónicos*: "Estudios Bíblicos" XVI (1957) 235-277.
28. A. Díez Macho/J. G. Larraya, *Manuscrito 4083, folio 1-2 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XVI (1957) 283-287.
29. A. Díez Macho/T. Martínez Saiz, *Manuscrito 4083 folios 11-2 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XVI (1957) 389-391.
30. *Un manuscrito yemení en la Biblia Babilónica*: "Sefarad" XVII (1957) 237-279.
31. *Fragmentos del texto hebreo y arameo del libro de Números escrito en una muy antigua megillá en sistema babilónico*: "Sefarad" XVII (1957) 1-3.
32. *Onkelos manuscript with Babylonian Transliterated Vocalization in the Vatican Library*: "Vetus Testamentum" VIII (1958) 113-133.
33. A. Díez Macho/T. Martínez Saiz, *Manuscrito 4065 págs. 81-82 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XVII (1958) 229-236.

34. *Un segundo fragmento del Targum palestinense a los Profetas*: "Biblica" 39 (1958) 198-205.

35. A. Díez Macho/Nehemya Allony, *Otros dos manuscritos palestinenses de Salmos*: "Sefarad" XVIII (1958) 254-271.

36. A. Díez Macho/Nehemya Allony, *Pesiqta de Rab Kahana beniqqud 'eres Israel*: "Lešonenu" XXIII (1959) 58-71.

37. *Un espécimen de manuscrito babilónico en papel*: "Studia Bibilica et Orientalia" I (Roma 1959) 37-42.

38. *La cantilación protomasorética del Pentateuco*: "Estudios Bíblicos" XVIII (1958) 223-251.

39. *Un manuscrito babilónico de Onqelos en el que se confunden los términos vocálicos "qameṣ" y "pataḥ"*: "Sefarad" XIX (1959) 273-282.

40. A. Díez Macho/N. Allony, *Lista de variantes en la edición de los mss. palestinenses T.S. 20/58 y 20/52*: "Estudios Bíblicos" XVIII (1959) 293-298.

41. *Un manuscrito protobabilónico de los libros poéticos de la Biblia*: "Estudios Bíblicos" XVIII (1959) 235-256.

42. *The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the other Targums*: "Vetus Testamentum" VII (1959) 223-245.

43. A. Díez Macho/J. G. Larraya, *El ms. 4084, fols. 1-11 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XIX (1960) 76-90.

44. A. Díez Macho/J. G. Larraya, *El ms. 4084, fols. 1-11*: "Estudios Bíblicos" XIX (1960) 261-268.

45. A. Díez Macho/T. Martínez Saiz, *Ms. 4065, págs. 83-84 de la Biblioteca Nacional y Universitaria de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XIX (1960) 245-247.

46. *En torno a la datación del Targum palestinense*: "Sefarad" XX (1960) 5-16.

47. *A new Fragment of Isaiah with Babylonian Pointing Textus* (Jerusalén 1960) 132-143.

48. *Un ms. de Onqelos de transición del sistema palestinense al prototiberiense*: "Estudios Eclesiásticos" XXXIV (1960) 461-466.

49. *Un salterio hebreo yemeni babilónico*: "Sefarad" XXI (1961) 9-22.

50. *El texto bíblico del Comentario de Habacuc de Qumrán*, en "Homenaje a H. Junker" (Tréveris 1961) 59-64.

51. *A New List of so-Called Ben Naftali Manuscripts Preceded by an Inquiry into the True Character of these Manuscripts*: "Hebrew and Semitic Studies" (Oxford 1962) 16-62.
52. A. Díez Macho/N. Allony, *Tosafot le-Pesiqta de Rab Kahana be-niqqud Ereṣ Israel*: "Leshonenu" XXVI (1963).
53. *El origen del hombre según la Biblia*: "Estudios Bíblicos" XXI (1962) 213-272.
54. *El lenguaje hablado por Jesucristo*: "Oriens Antiquus" II (1963) 95-132.
55. *Un fragmento palestinense de Jueces entre los fragmentos de la Genizah de la Biblioteca Universitaria de Cambridge*: "Sefarad" XXIII (1963) 236-251.
56. *Un nuevo Targum Palestinense*: "Noticias Cristianas de Israel" XIII (1952) 19-26.
57. *El logos y el Espíritu Santo*: "Atlántida" 4 (1963) 381-396.
58. *Targum y Nuevo Testamento,* en "Homenaje a Eugène Tisserant", vol. I (Ciudad del Vaticano 1969).
59. *Judíos españoles,* en "Enciclopedia de la Cultura Española" (1965).
60. *La tesis de Khale acerca de la antigüedad del Targum palestinense confirmada por Rabbi Menahem*: "Boletín de los Orientalistas Españoles" I (1965) 101-106.
61. *Descubrimiento de un comentario completo a la Tosefta*: "Boletín de los Orientalistas Españoles" I (1965) 107.
62. *Deux Nouveaux fragments du Targum palestinien à New York,* en "Studi sull'Oriente e la Bibbia" (Génova 1967) 175-189.
63. *A Yemenite Ms. for the Edition of the Babylonian Onqelos*: "Oriens Antiquus" VI (1967) 215-220.
64. *Actitud de la Iglesia ante los judíos. Diálogo según la mente de Pablo VI* (BAC, Madrid 1965) 454-500.
65. *El milagro ante el científico de hoy*: "Apostolado Sacerdotal" XXI (1966) 169-182.
66. *El Targum en la liturgia de la Iglesia*: "Apostolado Sacerdotal" XXII (1967) 33-39.
67. *San José, Padre de Jesús, por constitución de Dios*: "Apostolado Sacerdotal" XXII (1967) 211-215.
68. *Biblia y Generación*: "Cromosoma" XVIII (1967) 27-57.
69. *Nuevo manuscrito bíblico palestinense procedente de la Genizah de El Cairo (T.S. New Series 246) de la Biblioteca Universitaria de Cambridge*: "Studia Papirologica" VI (1967) 15-25.

70. *Arameos,* en "Enciclopedia Proliber" II (Madrid 1971) 622-627. Para esta Enciclopedia escribió también los artículos siguientes: *Moshe Ibn Ezra* y *Targum.*

71. *Crónica bíblica de Estados Unidos*: "Estudios Bíblicos" XIII (1954) 419-446.

72. *El nonagésimo congreso de la "Society of Biblical Literature and Exegesis" de los Estados Unidos*: "Estudios Bíblicos" XIV (1955) 319-327.

73. *Noticiario Bíblico de Estados Unidos*: *El códice Yonán*: "Estudios Bíblicos" XIV (1955) 456-462.

74. *El Congreso Internacional de especialistas de Antiguo Testamento de Estrasburgo*: "Estudios Bíblicos" XV (1956) 477-82.

75. *El movimiento bíblico francés a través del Congreso de Estrasburgo*: "Sefarad" XVII (1957) 219-232.

76. *El II Congreso Mundial de Estudios Judíos de Jerusalén*: "Sefarad" XVII (1957) 455-467.

77. *La controversia más importante entre judíos y cristianos*: "Arbor" (1957) 470-474.

78. *Valoración crítica de la investigación del prof. Millás Vallicrosa*: "Punta Europa" (1959) 49-75.

79. *El descubrimiento de nuevas palabras de Jesucristo*: "Punta Europa" 51 (1960) 47-65.

80. *Biblia y poesía sefardí,* en "Tesoro de los judíos sefardíes" III (Jerusalén 1960) 26-40.

81. *Yehuda Aryeh Klausner*: *Ha-novela ba-safrut ha-ibrit me-reshitah 'ad sof tequfat ha-haskalah*: "Sefarad" XI (1951) 205-214.

82. Reseña del libro de M. Vallecillo Avila, *Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media*: "Sefarad" XII (1952) 20-22.

83. *A Fundamental Ms. for an Edition of Babylonian Onkelos to Genesis*: *Ms. 152 of the Jewish Theological Seminari of New York,* en "In Memoriam Paul Kahle" (Berlín 1968) 62-68.

84. *Un nuevo fragmento del Targum palestinense a Génesis*: "Augustinianum" IX (Roma 1969) 120-123.

85. *Manuscritos babilónicos de la Biblia procedentes del Yemen I*: "Augustinianum" IX (1969) 197-234.

86. *Manuscritos babilónicos de la Biblia procedentes del Yemen II* (textos arameos): "Augustinianum" IX (1969) 427-454 (con 22 facsímiles).

87. *Nuevos materiales para la historia de la transmisión del texto hebreo y arameo de la Biblia*: "Augustinianum" X (1970) 5-41.

88. *Catálogo de nuevos manuscritos pseudo-Ben Naftalí de la Biblioteca Universitaria de Cambridge*: "Augustinianum" X (1970) 213-240.
89. *Fragmentos de dos manuscritos palestinenses, uno del Cantar y otro del Levítico*: "Augustinianum" X (1970) 571-575.
90. *Primeros impresos del Targum de Onqelos*: "Sefarad" XXX (1970) 289-303 (con 2 facsímiles).
91. *Judaísmo y judíos españoles*, (historia, organización, controversia, exégesis bíblica y talmúdica, filosofía, filología, historiografía y ciencias), en "Enciclopedia de la Cultura Española" III (Madrid 1963) 796-803.
92. Reseña del libro de E. N. Allony *Ha- 'egron, Kitab Usel al-Si'r al-'Ibrâni*: "Sefarad" XXX (1970) 418-424.
93. *El hombre, imagen de Dios, en la Biblia*: "Obra Mercedaria" XXVII (1971) 24-27.
94. *La serpiente de bronce*, en la Biblia publicada por la BAC y Ed. Miñón, con el título "La respuesta está en la Biblia", 18 (1971) 70.
95. *La vocalización de los manuscritos palestinenses según Revell*: "Augustinianum" XI (1971) 549-564.
96. Reseña del libro de J. Onderwyzer, *Maboch*: "Sefarad" XXVI (1966) 131-35.
97. *El plan vigente de Enseñanza Media en su aspecto jurídico*, artículos publicados en "El Cruzado Español" y la revista "Atenas" y luego en libro (Barcelona 1947) 42 págs.
98. *Sobre la datación de la copia de Neofiti I*: "Boletín de la Asociación de Orientalistas Españoles"; número especial en Homenaje al prof. Pareja.
99. *Un nuevo manuscrito del Targum fragmentario (ms. de Moscú, Biblioteca Günzburg)*, en "Homenaje al P. Prado" (Madrid 1975) 533-551.
100. *Le Targoum Palestinien*: "Revue des Sciences Religieuses" 47 (1973) 169-231.
101. *Las palabras de la consagración eucarística*: "Cultura Bíblica" 32 (1975) 5-26.
102. *The Bible in Aramaic IVB: The Targum and the Hebrew Bible*: "Journal for the Study of Judaism" 3 (1975) 217-236; es un análisis crítico de la obra de Sperber sobre el Targum.
103. *Derash y exégesis del Nuevo Testamento*: "Sefarad" XXXV (1975) 39-89.

104. *Le livre de Daniel de M. Delcor*: "Sefarad" XXXIII (1975) 367-374.

105. *La singularidad de Jesucristo*: "Cultura Bíblica" 30 (1973) 259-281.

106. A Díez Macho/Sh. Morag, *Sefer Daniel, Ktav yad-temani-babli. A Babylonian-Yemenite Manuscript*: "Sefarad" XXXIV (1974) 18-29.

107. A. Díez Macho/N. Allony, *Fragmentos de la Geniza de Mišna, Talmud y Midraš en puntuación palestinense* (en hebreo): "Sefarad" XXXIV (1974) 141-145.

108. W. D. Davies, *El Sermón de la Montaña* (Madrid 1975); epílogo de A. Díez Macho, "En torno a las ideas de W. D. Davies", pp. 185-245.

109. *Cristo instituyó el matrimonio indisoluble*: "Sefarad" XXXVII (1977) 261-291.

110. *La Iglesia primitiva fue carismática*: "El Olivo" 2 (1977) 11-28.

111. *Meḥqarim ḥadašim 'al ketab yad Leipzig 1*: "Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies in Jerusalem" (1977) 45-48.

112. *La sexualidad en la Biblia*, en "Estudios sobre Sexualidad" (Toledo 1979) 122-154.

113. *La familia en la Biblia*, en "Estudios sobre la familia" (Toledo 1981) 115-153.

114. Reseña de Jorge Mejía, *Pecado, Amor y Alianza*: TLZ 104 (1979) 650-651.

115. Reseña del libro de H. Klepfisz, *El impacto hebreo en la cultura occidental*: "Sefarad" XXXVIII (1978) 164-168.

116. *Nueva fuente para el Targum Palestino del día séptimo de Pascua y primero de Pentecostés*: "Salmanticensis" 28 (1981) 235-257.

117. *Qaddiš y Padre nuestro*: "El Olivo" 12 (1980) 23-46.

118. *Olot ha-mif'al lefirsumam šel ha-sefarim ha-hisoniyyim bi-Sefarad*: "Yedi'ot ha-iggud ha-'olami lemadda'e ha-yahdut" 20 (1982) 45-48.

119. Introducción al libro de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (BAC, Madrid 1971) XIII-XVI.

120. Introducción al libro de F. M. López Melús, *Las Bienaventuranzas* (Zaragoza [3]1982) 9-16.

131. *Ho Nazoraios*, en "Quaere Paulum" (Salamanca 1981) 9-26.

122. *La Biblia y algunos de sus influjos en la cultura occidental*, en "Identidad y Testimonio" (Madrid 1979) 43-70.

123. *La Eucaristía en el cap. VI del Evangelio de Juan,* en "Eucaristía y Vida Cristiana" (IV Semana de Teología Espiritual de Toledo) (Madrid 1979) 55-88.

124. Recensión crítica de Shirley Lund/J. Foster, *Variant Versions of Targumic Traditions within Codex Neofiti I*: "Theologische Literaturzeitung" 10 (1979) 570-572.

125. Recensión crítica de A. Tal, *Leshon ha-Targum lnebiim rishonim uma'madah biklal nibey ha-aramit*: "Biblioteca Orientalis" 36 (1979) 207-212.

126. *L'Usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum,* en P. Casetti/O. Keel/A. Schenker (eds.), "Homenaje a D. Barthélemy" (Friburgo 1981) 62-68.

127. *Le Targum de Job dans la tradition sephardie,* en M. Carrez/ J. Doré/P. Grélot (ed.), *De la Tôrah au Messie,* "Homenaje al prof. H. Cazelles" (Tournai 1981) 545-546.

128. *El matrimonio cristiano es indisoluble*: "Verbo" 16 (1977) 61-77.

129. *W^e^qara't de Isaías 7,14 y la traducción kai kalésousin de Mateo 1,23*: "Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos" 26-28 (1977-79) 31-42.

130. *Iglesia Santa en la Sagrada Escritura*: "Scripta Theologica" XIV (1982) 733-756.

131. *La Cristología del Hijo del hombre y el uso de la 3.ª persona en vez de la 1.ª*, en "Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre"; III Simposio Internacional de Teología (Pamplona 1982) 239-281.

132. *Fundamentación bíblica de la devoción al Corazón de Jesús,* en "Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús" (Bogotá 1982) 181-281.

133. *Un poeta granadino del siglo XII habla del arte literario,* "Psicosociología del Arte. I Encuentro Internacional": "Publicaciones de la Fundación Universitaria Española" (Madrid 1981) 7-42.

134. *El Corazón de Cristo a la luz de la Biblia,* en "El Corazón de Jesús principio y signo de unidad" (Madrid 1980) 193-231.

135. *The Heart in the Bible — Symbol of the person,* en E. J. Cuskelly (ed.), "With a Human Heart" (Kesington 1981) 42-68.

136. *La Resurrección del Señor*: "Palabra" 200/IV (1982) 13-16.

137. *Las citas del Targum Palestinense en el Midraš Berešit Zuta,* en "Homenaje al prof. M. Delcor" (París 1984).

138. *Antropología y sexualidad en Apócrifos y Targum,* en "Antropología y Sexualidad", preparada por el Departamento de Humanidades de la Universidad de Navarra.

3. *Trabajos de divulgación*

1. *Historia de la salvación* (Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid 1968) 178 pp.
2. *El divorcio, actualidad*: "Madre y maestra" 141 (1977) 6-8.
3. *Los historiadores "ignoraron" a Jesús de Nazareth*: ibid. 142 (1977) 12-14.
4. *Apuntes biográficos de Jesús de Nazareth*: ibid. 143 (1977) 12-14.
5. *Es cierto: Cristo ha resucitado*: ibid. 144 (1977) 12-15.
6. *Jesús de Nazareth y los pobres*: ibid. 145 (1977) 15-18.
7. *¿Resucitamos nada más morir?*: ibid. 146 (1977) 16-18.
8. *Para sabios los cristianos*: ibid. 147 (1977) 16-18.
9. *Padre nuestro, que estás...*: ibid. 148 (1977) 11-13.
10. *Los ruidosos descubrimientos de Qumrán*: ibid. 149 (1977) 16-18.
11. *Qumrán y el sensacionalismo*: ibid. 150 (1977) 19-22.
12. *Milenios aguardando a Jesucristo*: ibid. 151 (1977) 5-6.
13. *¿Es un plagio el cristianismo?*: ibid. 152 (1978) 18-20.
14. *¿Quién mató a Jesucristo?*: ibid. 154 (1978) 19-22.
15. *La ley civil no puede autorizar el divorcio*: ibid. 155 (1978) 14-17.
16. *No te cases, si no amas*: ibid. 156 (1978) 17-18.
17. *La angustia demográfica*: ibid. 157 (1978) 5-7.
18. *¿Qué lengua hablaba Jesucristo?*: ibid. 158 (1978) 15-18.
19. *La Biblia y la cultura occidental*: ibid. 159 (1978) 14-16.
20. *El "odio teológico"*: ibid. 160 (1978) 20-22.
21. *Paciencia para el Reino de Dios*: ibid. 161 (1978) 13-16.
22. *El Mesías nacido en Belén*: ibid. 162 (1978) 11-14.
23. *Alrededor de la sexualidad*: ibid. 163 (1979) 15-17.
24. *Aclaraciones a la moral sexual*: ibid. 164 (1979) 14-17.
25. *Prescindir de Dios, o política laica*: ibid. 165 (1979) 15-17.
26. *¿Son los judíos un pueblo maldito?*: ibid. 166 (1979) 14-17.
27. *¿Habla de la Virgen el Antiguo Testamento?*: ibid. 167 (1979) 15-17.

28. *Símbolo del amor de Jesucristo*: ibid. 168 (1979) 15-17.
29. *¿Fueron tan viejos los Patriarcas?*: ibid. 170 (1979) 14-17.
30. *Jesús no tuvo hermanos*: ibid. 171 (1979) 14-16.
31. *Nacido en Belén*: ibid. 173 (1979) 18-20.
32. *¿Son posibles los milagros?*: ibid. 174 (1980) 12-14.
33. *El Santo Nombre de Dios*: ibid. 175 (1980) 15-17.
34. *El Siervo de Dios*: ibid. 176 (1980) 15-17.
35. *¿Nuevas palabras de Jesucristo?*: ibid. 177 (1980) 15-17.
36. *El Sagrado Corazón en la Biblia*: ibid. 179 (1980) 14-17.
37. *Jesús y la oración de su tiempo*: ibid. 181 (1980) 14-17.
38. *Dios es bueno*: ibid. 184 (1980) 13-16.
39. *La familia en la Biblia*: ibid. 185 (1981) 12-15.
40. *Los hijos, en la Biblia*: ibid. 186 (1981) 15-18.
41. *La cuestión de los milagros*: ibid. 187 (1981) 16-18.
42. *La muerte liberadora de Jesús*: ibid. 188 (1981) 13-15.
43. *La Biblia está llena de absoluciones*: ibid. 189 (1981) 17-18.
44. *La persona de Jesús se expresa por el amor*: ibid. 190 (1981) 16-19.
45. *Religiosos y religiosas, ahora*: ibid. 191 (1981) 14-17.
46. *Judaísmo y cristianismo*: ibid. 192 (1981) 17-20.
47. *Tras la identidad de Jesús*: ibid. 193 (1981) 23-25.
48. *La Iglesia primitiva fue carismática*: ibid. 194 (1981) 16-19.
49. *El testimonio de los apócrifos*: ibid. 195 (1981) 12-15.
50. *Las parábolas*: ibid. 196 (1982) 13-16.
51. *Parábolas evangélicas, parábolas rabínicas*: ibid. 197 (1982) 13-15.
52. *¿Cómo era Jesús?*: ibid. 198 (1982) 11-14.
53. *Un juicio inicuo, una muerte liberadora*: ibid. 199 (1982) 12-15.
54. *El Sagrado Corazón y la Biblia*: ibid. 201 (1983) 13-16.
55. *La consagración al Corazón de Jesús, como respuesta al amor de Cristo*: ibid. 202 (1982) 8-9.
56. *Iglesia "santa", en la Sagrada Escritura*: ibid. 203 (1982) 15-18.
57. *Iglesia "santa". La cuestión sacerdotal*: ibid. 205 (1982) 15-18.
58. *Nacimiento de Jesús*: ibid. 206 (1982) 11-14.
59. *El hombre santificado*: ibid. 207 (1983) 13-16.
60. *Pasión y muerte de Jesucristo*: ibid. 209 (1983) 3.
61. *Todo ha sido hecho por Cristo*: ibid. 212 (1983) 13-15.
62. *Iglesia institucional, Iglesia carismática*: ibid. 213 (1983) 12-14.

63. *El Padre Nuestro*: ibid. 214 (1983) 14-17.
64. *Las peticiones del Padre Nuestro*: ibid. 215 (1983) 9-12.
65. *Nacido de una Virgen*: ibid. 217 (1983) 10-13.
66. *¿Cuándo vendrá el Reino de Dios?*: ibid. 218 (1984) 10-13.
67. *La liberación de los pobres*: ibid. 219 (1984) 15-18.
68. *San José, padre de Jesús*: ibid. 220 (1984) 10-12.
69. *Resurrección, la gran certeza*: ibid. 221 (1984) 11-14.
70. *Pentecostés, cincuenta días*: ibid. 223 (1984) 10-12.

L. Díez Merino
Universidad de Barcelona